



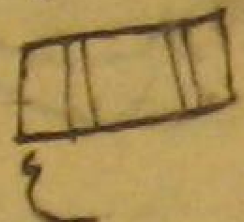
حاشية على العقايد

يا حفيظ يا كبيكج يا الله يا الله

حاشية الكردي على الجلول في العقايد

من ملك ... الفقير ... بن علاد
المتشرف بخير ... الملك ...
لمحمد عثمان عفى عنهما الرحمن

من كتب هذا الطلسم في ظهر كتابه
يجعله الله تعالى ذاهنا بجيب بقدر
على كل شيء ح الرم ١١١١ح



قال علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه وكرم الله تعالى وجهه
من نظر في عيوب الناس فانكرها ثم رضيها
لنفسه فذاك احمق بعينه

من كتب هذه الطلسم في ظهر
كتابه يجعله الله ذاهنا بجيب بقدر على
كل شيء
ح الرم ١١١١ح



ملك بني الاصفر هم الروم يقال ... روم بن عيص
بن اسحاق تزوج بنت ملك الحبشة فجاء لونه ولده
بين البياض والسواد فقيل الاصفر ... ابن
الانباري وقال ابن هشام في التيجان انما لقب
بالاصفر لانه خدم ... زوجة ابراهيم ... حلته ... يا ...

ح١١١١م١١٣ح

...

		٦	٧	١
			٢	٧
	٤	٦	٩	٧
١	٣	٤	٢	
١	٨	١	١	٧

		٦	٧	١
			١	٨
١	٢	٠	٧	٨

بسم الله الرحمن الرحيم

حمد الله الذي ارشدنا الى معرفته بنصب الدلائل والاعلام وهدينا
الى تحقيق كلامه بالكلام وفضل نوع الانسان بمزيد
الاحسان والاكرام واوجد منه انبياء عليهم الصلوة
والسلام اشاراتهم شفاء عن الاسقام وعباراتهم تبرئ
الشرع عن المرام وايات معجزاتهم نجاة عن الاثام واختلافهم في
الفروع رحمة للانام وجعل منه فمنهم من وصل اليه بطريق تحلية
الظاهر بالنواميس الالهية الشرعية وتخلية الباطن عن الرذائل وتحليته
بالخصائل والشيم المرضية ومنهم من وصل اليه بطريق الفكر والبرا
هين اليقينية المقتبسة الكريمة من الدلائل النقلية والصلوة
والسلام على سيدنا ونبينا محمد الذي دنى منه سبحانه
وبلغ قاب قوسين او ادنى وخلق لاجله العالم على هذا
النظام الاحرى وعلى اله واصحابه الذين استحقوا الرحمة
بوعاء مقالته واداها كما حفظوها واستعدوا النيل العالي
من المقامات ببركة صحبته فسعدوا وبعد فيقول افقر
الخلق الى الله الغني حيدر بن احمد الكردي الحسين آبادي لما
رايت رغبة المحصلين وتوجههم الى تحقيق ما في تحقيقات
شرح العقائد العضدية لافضل المتاخرين محقق المحققين
مولانا جلال الدين الدواني محمد بن اسعد الصديقي الدواني
ولم يشتهر عندنا ما يحيط عليه من التعليقات سوى حاشية مولانا حسن
الخلخالي وحاشية الوالد رحمهما الباري المسماة بالمحاكمات وبقيت

٢٢٧

ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن اقرب اليه من حبل الوريد

بعد بحث ابكار منها ما ارتفعت عنها النقاب بايادي البيان بل كانها صور لم يطمثهن انس ولا جان وشواهد
تعم ماد للثنايا ما يحب تكشف معانيها للاذهان بل بقيت مستورة للنفوس وهدات الزور والخذلان وطار حدثها
عن شرق العصوب الى حضيض الحيرة والخذلان علقت عليه تعليقات تدل لاصحابه وتغني عن الغوص للبابه
تتمة لما اجملناه ومبينة لما اجملناه وتكون كالخاتمة للحاشيتين ومحاكمة بين ما وقع بين الناظرين وارجو
ان تكون ذخيرة لنا ليوم المعاد وسببا لنجاتنا في يوم البعث والمعاد وها انا اشرع في المرام بعون
الملك العلام قال الشارح التحرير عامله الله تعالى بلطفه الخطير بعد ما يتمن بالتسمية بان وفقنا الله جعل
الله تعالى مخاطبا بناء على قوة الدواعي الى التوجه اليه سبحانه وتعرف اختيار بالشهرة استعمالها في
نداء سبحانه وتعالى او اختيارا لما ذهب اليه ابن الحاجب من انها حقيقة في القريب والبعيد فلعل
رد المذهب الذي ذهب الى كل مذهب اراده من التنبيه على القرب تلميحا الى ما قال عز من قائل ونحن اقرب اليه
من حبل الوريد والاشارة الى استقصاره واستبعاده عن مرتبة المدعو وصيغة النداء استعملت
هنا في غير معناها وهو طلب الاقبال وهو ظاهر غني مستعملة في اظهار حرصه رحمه الله وتحسره في
وقوع كونه واياما لم نقل وقفتنا مع ان النداء خطاب نظرا الى لفظة من فانها من الاسماء الغائبة
واذا اخذ في النداء اسم غائب يجوز ان يسند فعل المنادى الى ضمير الغائب نظرا الى لفظ ذلك الاسم
والتوفيق جعل الاسباب متوافقة للمطلوب اى متوافقة في الحصول والتادي الى المسبب وجاعلها
نفحه السبب نحو المسبب واحدا كان ذلك السبب او متعددا ثم خص بالمسبب والمطلوب الخير قيل هذا
معناه اللغوي واما معناه العرفي فعند بعض المتكلمين هو الدعوة الى الطاعة وعند بعضهم هو خلق
القدرة على الطاعة وعند بعضهم خلق الطاعة ولذا استعمل في العرف والشرع الا في الخير ثم اعلم
ان الشيء قد اخرج نفسه عن عهدة حديث الحمدلة معنى اشارة الى ان المختار مذهب المحققين من ان
الحمد حقيقة اظهار الصفات الكمالية وهو متحقق بان كتابه من حيث انه كتابه لدفع اعداد الكتب حتى يقتدى فيه
بالكتاب المجيد وما شاع بين العلماء من تعقيب التسمية بالتحميد لفظا ومعنى وفاعل قال العقائد الا
سلامية نسبة العقائد الى الاسلام سواء كان المراد بالعقائد التصديقات الجازمة او المعتقدات من
قبيل نسبة السبب الى المسبب بناء على ان يراد بالاسلام نفس الخضوع والانقياد فان السبب الاعظم فيهما
تصفية النفس بالعقائد الحقة وان كان التهذيب الاخلاق دخل فيهما ايضا وعكس ان يراد بعقائد
اهل الاسلام فاقيم المضاف اليه مقام المضاف والنسبة ثم وان اريد بالعقائد معناه الحقيقي
وبالاسلام ايضا ذلك المعنى او بالعقائد المعتقدات وكذا بالاسلام فالاضافة من قبيل اضافة
العام الى الخاص على كلا التقديرين او بالعقائد الاعتقادات وبالاسلام المعتقدات من قبيل

اضافة المتعلق بالكسر الى المتعلق بالفتح وان اريد العكس فبالعكس **قوله** وعصمنا عن التقليد في
الاصول والفروع الكلامية تعالى يقول قلد الاشعري فكيف يدعي العصمة عن التقليد ويجاب بانه المجتهد
في المذهب على ما هو شان بعض العلماء التابعين فمن رضي الله عنه وافق اجتهاده اجتهادا لا
يتوى على ما هو شان العقفال الشاشي من الشافعي ويمكن ان يقال المراد العصمة عن التقليد في تلك
الاصول والفروع على وجه يحصل بادراكهما الايمان لا في ايمان المقلد خلاف للعاجز بسبيل استنباطها عن ادلتها
التفصيلية وهو انما كان مقلدا للاشعري في الثاني دون الاول والمراد بالاصول الكلامية المسائل الجائزة
من حيث تكون مسائل الاخرى منه مبنية عليها فان بعض مسائل العلم يجوز ان يكون اصلا بالنسبة الى بعض فلا
يرد انه علم الاصول فاوجه قوله والفروع الكلامية ونسبة الاصول والفروع الى الكلام اما من قبيل نسبة العام
الى الخاص او الجزء الى الكل على تقدير ان يراد بالكلام الاصول والقواعد او من قبيل نسبة المتعلق
بالفتح الى المتعلق بالكسر على تقدير ان يراد به التصديق المتعلق بهما والملكة فتامل فان الوالد وما
يقال ان المراد من الفروع مباحث الامامة فلم يات بشيء اذ هو من الفقهيات فانه مما يتعلق بكيفية العمل
الا عند الشيعة كما ذكره بعض الافاضل في حواشي شرح العقائد النسفية وسيحققه الشارح العلامة و
انت خبير بان اذا كانت نسبتهما الى الكلام من قبيل نسبة المبني بالفتح الى المبني فيه ومعلوم ان مباحث الامامة
مبنية فيه وان لم تكن من اجزائه يندفع عما يقال بما ذكره من الايراد ولا يخفى ما في الكلام من براعة الاستهلال
قوله المويدة اما اسم مفعول من ايد متعدى او اسم الفاعل من ايد بمعنى تايد وكذا في المشيد ان كان من
التشييد بمعنى التقوية وان كان من الاباد فليس الا اسم فاعل بمعنى المهلك للاعداء فان قلت النبوة
يسد تعاطيها الحجج والبراهين يقتضي اصل ثبوت نبوته بدونها والتائيد مويدة لها مع ان اصل ثبوتها
بالنسبة الى الواقع ونفس الامر فانه ثابتة فيه مع قطع النظر عنها وانما هي مويدة و...
اذا كان اصل ثبوتها علمنا اياها بها وجعلها مويدة مبالغة في ظهور صدقه في دعوى النبوة كانه يلوح
في الظهور الى حيث لا احتياج عند احد الى الحجج وبهذا ان وانما الحجج والبراهين مويدة **قوله** وعلى آله اعاد
كلمة على علي الاصحاب الى رداً على الشيعة فانهم لا يفرقون بين نبيه صلى الله عليه وسلم وبين آله يعني ويد
عون ان في حديثنا ونهي من فرق بيني وبين آلي بعلي لم تنل شفاعتي ولعل منشأ النهي على عدم
توسط على الاتصال الآل به صلى الله عليه وسلم والحادة معه عليه الصلوة والسلام والجواب عنهم
بوجهين احدهما ان الحديث موضوع لم يثبت ممن يوثق به وثانيهما انه على علم ابن عم الرسول صلى الله
عليه وسلم الاحرف جر ولعل منشأ النهي على هذا هو ان التفريق به يدل على تفضيله عليه او من الآل

وفرد

وفرد المجتهد وهو هالك على ما يشاهد في زمننا **قوله** الاعيان اي الاشراف فتامل **قوله** المبشرين
بالجنة بناء على كثرتهم او بالمثنية بناء على عدم كل طرفا واصلا وكلاهما كذلك والمراد بكونهم مبشرين بالدخول و
والخلود كونه بعضهم كذلك ان اريد بالبشارة على وجه الخصوص او كان كلهم كذلك ان اريد بها البشارة
على وجه العموم والاجمال لجواز بشارته صلى الله عليه وسلم لهم كلهم على وجه العموم والاجمال بالدخول و
والخلود المذكورين واما ما اشتهر ان المبشرة عشرة لكونهم مخصصين بها وكون بشارته صلى الله عليه
وسلم لهم على وجه الخصوص **قوله** التصديقي اي المنسوب الى ابي بكر الصديق نسبا **قوله** الاماثي جمع امثل وفي
المختصر بالفتح وفي الكلام استعارة بالكناية **قوله** ان العقائد العضدية اي الرسالة المسماة بالعقائد العضدية
او الرسالة التي يصدق عليها انها عقائد العضدية ويجوز ان يراد العقائد على معناها و تاويلها بالمعتقدات
اه فتامل **قوله** من اصول العقائد من قبيل الاضافة للكل الى العام ان كان المراد بالعقائد المعتقدات وبمعنى
الدين من قبيل نسبة الخاص الى العام اذ كان المراد به ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم الينا ومن قبيل السبب
الى المسبب ان كان المراد به الطاعة ومن اضافة المتعلق بالفتح الى المتعلق بالكسر ان اريد بالعقائد معناها
الحقيقي العقائد الى الدين من قبيل نسبة المتعلق بالكسر الى المتعلق بالفتح وان اريد بالدين المعنى الاول
ومن قبيل نسبة السبب الى المسبب كما عرفت ان اريد به المعنى الثاني فتدبر **قوله** الاوانت عليها هذا
من ... وما اهلكنا من قرية الا ولها منذرون الى هذه الواو الثانية الواقعة بين الصفة والموصوف لتاكيد اللصوق لوقوع الفصل بالا والتقدير لم تدع تلك العقائد قاعدة من اصول العقائد
الدينية كائنة على حال من الاحوال الا على حال انها انت عليها وكذا الكلام فيما يجيء وكونه صفة لكونه مستثنى
مفرغا والمستثنى منه المحذوف الذي هو الاحوال العامة صفة والمستثنى مفرغ في حكم المستثنى منه
وتقدير الاية ايضا هو اهلكنا من قرية كائنة على حال من الاحوال الا على حال ان لها منذرون ذهب اليه
صاحب الكشاف في مواضع عديدة منه وحكم به ابن الحاجب في شرح المفصل **قوله** محدا اي الجاحدين
قوله شعب الفيل الفال جمع شعب وهو الوادي والكلام اما من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه
او من قبيل المكنية والتخييلية **قوله** عن انتهاج اي سلوك **قوله** بل اتبعت الحق الصريح اه يمكن ان يكون بيانا لعدم
كونه مقلدا على ما عرفته وان يحمل على كونه مقلدا لمن تلك الحق في طريقه ووصف الحق بالصريح وصف له بما له في ذاته
فانه في ذاته واضح وعدم وضوحه لبعض الاخر نقصان القابل اذ لا خفاء في ذاته ما يحجب كقصر الحق **قوله** انت غير مولم الخ
ذكر ولخوه مما خرج به النساء لينبه على مذهب من قال بنبوة مريم عليها السلام ايضا **قوله** لتبليغ ما اوحاه
اليه الضمير المرفوع في اوحاه راجع الى الله تعالى والمنصوب الى ما واليه يحتمل ان يتعلق بالتبليغ ويكون الضمير راجعا

الى الخلق وان يشتغل بادحامه لكون الفهم للاذان وعلى التقديرين اورد على هذا التعريف انه لا يشمل آدم اذ لم يكن سابقة
شرع بعد من قبله كيونس فانه انما بعث لتقرير حكم بعث غيره لتبليغه واجاب عنه المولى الخيالي في حاشيته
على شرح العقايد النسفية بان التبليغ منه بالنسبة الى قوم آخرين وفيه انه وان امكن تبليغه بالنسبة
اليهم لكنه ليس مبعوثا للتبليغ اليهم لعدم عموم بعثتهم فلم يشملهم تعريف التوقيف ايضا فتدبر واما ما ذهب اليه الوالد
نور الله تعالى مرقده فليس في تعليقته شي احدهما ان التبليغ يقتضي مبلغا اليه والفاهم التوقيف انه لذكر الخلق فيكون الكلام
كما لو تعلق اليه بالتبليغ وليكن الضمير راجعا الى الخلق وثانيهما انه يصدق عليه انه بعث الى الخلق لتبليغ ما اوحاه
الله تعالى الى ذلك الانسان بالنسبة الى قوم آخرين وان كان يصدق عليه ايضا انه بعث اليه ليقرر حكم بعث غيره
لتبليغه بالنسبة الى قوم بلغ اليه السابق فالاولى ان يجاب بان التبليغ اعم من التبليغ التذكري والاعلامي
قوله كما قيل آه يحتمل ان يكون متعلقا بقوله من غير ان يكون مبعوثا الى غيره اي علمهم كونه مبعوثا الى غيره مما قيل
فيكون اشارة الى جواز كونه مبعوثا الى غيره وح لا ينتقض به لصدق التعريف عليه وح يحتمل ان يكون متعلقا
بقوله من اوحي اليه اي كما في من اوحي اليه مما قيل فيكون اشارة الى جواز ان لا يكون مما اوحي اليه فلا ينتقض به ايضا
لعدم كونه من الافراد ويحتمل تعلقه بالمجموع فيكون اشارة الى كل من الجوازين ويمكن معرفة حاله بالمقايسة قوله
كتاب او شرع جديد او ورد بعد اخذ هذا القيد ايضا بان اسمعيل على نبينا وعليه الصلوة والسلام من الرسل وليس
شرع جديد ولا كتاب كما صرح به القاضي ودفع بانه يحتمل ان يكون شريعة ابراهيم شرعت له بطريق وحي جديد اليه
وقيل ان الظاهر انه لم يرد بين الكتاب والشريعة لا يقصد بالتجديد والا فيكتفي بالكتاب لاحتمال الجديد بنزوله
بل الجواب ان الرسول بمعنى المرادف للنبي ومنع كونه رسولا بالمعنى الاخص منه هذا قوله اذ المراد به الفرد الكامل علة لصحة كون
اللام للعهد الخارجي حاصله ان المراد به الفرد الكامل وهو لتقرره في العقول في حكم السابق وسبق المعهود الخارجي
كما كان يكفي في صحة اللام التي تكون للعهد الخارجي او ان المراد به الفرد الكامل وانما يستعمل العام بجعل ما عداه
لنقصانه كانه معدوم فكانه لم يبق فرد سواه وبهذا العذر ايضا كاف في صحة اللام المذكورة كاستعمال اللام التي
هي للعهد الخارجي ايضا في قولهم خرج الامير اذا لم يكن في البلد الا امير واحد والمراد من الكامل هو الكامل بالنظر
الى ما عداه فيكون الحمل وفي بعض النسخ او المراد به آه والانفصال المنع للخلو والا فاللام للعهد الخارجي ايضا والا
نفصال انما هو باعتبار ان كلا منهما كاف لما هو المراد في هذا المقام على حدته من غير احتياج الى ملاحظة الآخر قوله
لكان له وجه اذ اريد بهذا الوجه ان يكون الحديث من قبيل نسبة الفعل الى الجميع لصدوره عن بعضهم وبهذا لا
حاجة الى الامر الى ما اختاره الشارح من التوجيه ولا يرد عليه ما اورده عليه كما لا يخفى قوله فان ما هو المحقق الوقوع
قريب اي ما هو متحقق الوقوع آت وما هو آت قريب قوله وما يتوهم آه بهذا المتوهم حمل الاصول على ما

الا الفرق فهي ليست متخالفة بحسب اكثر اعتقاداتهم او متغايرة تغايرا تاما على ما تكون بينها اعتقادات متخالفة قوله
الكتاب اذ نسبها ليس كذلك في كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية
والمشبهة والناجية ولا يجوز ان يراد بالاصول جميع الفرق المتعلقة بالاعتقاد والا فهي ثلث وسبعون اذ عدد
الماتريدية والاشاعرة فرقة واحدة والكرامية واحدة اذا عددناه فرقتين واما المعتزلة افترقوا عشرين فرقة والشيعة
اثنين وعشرين والخوارج سبعة والمرجئة خمسة والنجارية ثلثة فتصير فرق الاسلام ثلثا وسبعين بالجبرية
والمشبهة والناجية اذا كانت الناجية فرقة واحدة فان كانت فرقتين بان تكون الماتريدية فرقة والاشاعرة
فرقة اخرى فتنتهي الى اربعة وسبعين والفروع على شعب تلك الاصول مما لم يكن بينها عقايد متغايرة تغا
يرا تاما ولم يكن اكثر عقايدهم متخالفة ايضا • وهي التي عرفتها اجمالا او هي هذه الفروع من المذاهب
المتعلقة بكيفية العمل ايضا لكن هذا غير جيد اذ يدفع المنافاة بين هذا الحديث وما وقع من اختلافه في امتي
رحمة بتخصيص هذا بما يتعلق بالاعتقاد وتخصيص الثاني بما يتعلق بكيفية العمل فادخال المذاهب المتعلق
بكيفية العمل في هذه الفرق غير جيد قوله الى ضعفه كان تعدد الاصول التي بها [illegible] فانه انما جعلت
الاصول ما يكون بينها اعتقادات متغايرة تغايرا تاما او ما يكون اكثر اعتقاداتها متغايرة حتى جعلت [illegible]
كبار الفرق فروعا وليس كذلك بل الاصول هي التي بينها مخالفة معتدة بها فلم يبعد من الفروع الا الماتريدية والاش
اعرة فانهما فرقة واحدة وهما الناجية وسائر الشيع اصول بهذا المعنى وقد عرفت ان ما عدا الجبرية والمشبهة والنا
جية تبلغ بهذا العدد فهذا اما اختيار لشق ثالث او اختيار للشق الاول ومنع لكون الاصول بالمعنى الذي توهمه
قوله وقد يقال اختيار للشق الثاني وتسليم لكون الماتريدية والاشاعرة فرقتين او اشارة الى انه يجوز ان يراد
بالاصول ما يقع بينها مخالفة في الجملة لكن ليس هذا هو الشق الاول بل الشق الثاني مؤداه بهذا كما عرفته
فهو اختيار للشق الثاني ايضا لكن قوله وان زادوا او نقصوا في اكثر الاوقات اورد عليه ان النقصان قبل البلوغ
الى هذا العدد محقق البتة فالظاهر ونقصوا بالواو واجاب عنه الاحسن الچلبي في حاشيته بان او بمعنى
الواو او الانفصال باعتبار الكثرة الاوقات لا باعتبار الزيادة والنقصان يعني ان كلمة الانفصال حقيقة
داخلة على الكثرة الاوقات كانه قال او في اكثر الاوقات اي او يقال لعلهم بلغوا هذا العدد في اكثر الاوقات
وان زادوا بعدها ونقصوا قبلها فيكون جوابا آخر معا بلا محذور باحتمال بلوغهم العدد المذكور في بعض
الاوقات ولا يتوهم انه يرد على هذا ان سياق الكلام بحكم المقابلة يقتضي ان يكون كل من الزيادة والنقصان
على تقدير ان يكون البلوغ في اكثر الاوقات في بعضها لا في اكثرها كما ان كلا منهما يكون في اكثرها لا بعضها
المقابل له على تقدير ان يكون البلوغ في ذلك البعض مع انه في الزيادة متصور دون النقصان اذ الاوقات
الماضية قبل زمان التكلم بالحديث ووجود هذه الامة اكثر من الاوقات التي بعدها وذلك لان النقصان

لقبقي وصول البعض في الافتراق لم يوجد زمانا قبل وجود هذه الامة وبعد وجودها يحتمل ان يكون نقصانهم
عن هذا العدد في ما قليل من الاوقات ثم بلغوا العدد المذكور واستمر بلوغهم اليه في الاكثر ثم زاد وافي
في قليل منها ايضا ولا يخفى بعد هذا اى لان كلمة الانفصال داخلة على الاكثرية الاوقات بحسب اللفظ ولا
قدم اشعار كون كلمة او في الجواب ولم يرد بكونها اى كلمة او باعتبار الاكثرية الاوقات دون النقصان فيها
للزيادة باعتبار تقييد كل منهما بالحصول في الكثر الاوقات اذ يأباه قوله لا باعتبار الزيادة والنقصان لانه حق
يكون لكل منهما دخل في الانفصال اى كالحصول في الكثر الاوقات على ان هذه الاكثرية هي التي في مقابلة البعض
الذي وقع في مقابلة البلوغ فتكون اضافية ومعلوم ان النقصان المقيد بكونه واقعا في اكثرها بالنسبة الى البعض
المذكور لا ينافي ولا يقابل الزيادة التي تكون في اكثرها ايضا بالنسبة الى ذلك البعض وهو ظاهر فتدبر ثم اورد مولانا
ناصحين بانه بقي الكلام في فائدة ذكر هذا العدد الواقع في وقت ما دون الواقع في اكثر الاوقات اقول انت خبير
بانه انما يبني على الجواب باحتمال بلوغهم العدد المذكور في بعض الاوقات لا في الاكثر واما على تقدير حمل كلمة او باعتبار
الكثرية الاوقات وجعل جوابا آخر باحتمال بلوغهم العدد المذكور في اكثر الاوقات على ما عرفته فلا يبقى
هذا الكلام ثم لا يذهب عليك انه يمكن ان يجاب عنه على تقدير تمامه بانه لما كانت الطائفة الموجودة المعتبرة بها التي
بين الروافض فرق الاسلام تعرض لهذا العدد وايضا يمكن ان يقال لم يتعرض للعدد الناقص واني كان واقعا
فيما قبله ذكره فقط كان مرغبا الى التصحيح بالنسبة الى عقايدهم فقط فلا يكون له كثير فائدة ولا الزائد وان كان
واقعا فيه ايضا لان عقايد هذه الفرق اقرب الى الحق فلم يرغب الى التصحيح بالنسبة اليهم مع غيره بالنسبة الى
غيرهم ايضا بالطريق الاولى فافهم قوله كلها في النار من حيث الاعتقاد اى كلها مستحق الدخول في النار
بسبب اعتقادهم فقط وان لم يكن لهم معصية اصلا سوى سوء العقيدة لا ان كلها في النار بالفعل البتة فان
العفو عما دون الشرك جائز عندنا اهل السنة والجماعة وان لم يكن توبة فيفيد الحديث تعليلية واستثناء
الواحدة من الاستحقاق وكذا المراد على تقدير ان يراد الاستقلال مكثهم في النار بالنسبة الى باقي الوقت اى كلها
يستحق الدخول في النار الا واحدة فانها لا تستحق الدخول اى لا تستحق طول المكث فيها بل تستحق قلته
فيها بالنسبة الى سائر الفرق لكنه على تقدير عدم استحقاقها الدخول رأسا اثر عينيا في تصحيح العقايد فيما وقع في الحاشية
سننبين اعني حاشية الوالد وحاشية مولانا ناصحين الحلبي الى الحلوعن تحقيقهم فتدبر قوله والقول
بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة بعيد جدا اى القول في دفع الايراد بانه اه حاصل الدفع
انا نختار الشق الثاني اعني ان المراد مجرد الدخول وقوله وهو مشترك بين الفرق ممنوع كيف وانما يكون كذلك
ان لو لم تكن معصية الفرقة الناجية مغفورة مطلقا واما انها مغفورة كذلك ودفع الشيء بان هذا القول بعيد فلا
يحسن دفع الايراد به للترويج ما ذكره من الدفعين ولما كان الدفع الاول منه دفعه اظهر قدمه على الدفع الثاني

اى الدفع بان المراد الاستقلال حكمهم آه فلذكر مولانا يوسف بان القول بعض العقول المذكور انما هو على تقدير اذ لا
يكون المراد بالفرقة الناجية الفرقة التي تدخل الجنة بغير حساب وشفاعة لان من نوقش في حسابه فقد عذب فلم يتناول
ومن افتقر الى الشفاعة فقد عرض للعذاب فلم يتناول مطلقا وعلى التقدير كون من نوقش في حسابه والمفتقر الى الشفاعة
عند ناجيا لا يظهر انه لا آه لا يكون المراد ...
لما ... عصيان في الناجية بهذا المعنى حتى يحتاج الى القول بالمغفرة جزما
يجوز العصيان منهم لعدم كونهم انبياء جزما مطلقا اى بلا خلاف في كل الوقت على ان الاخلاف من التقصير
وقوله لان من نوقش علة مصححة لحمل الناجي على ما ذكره والمراد ان من نوقش في حسابه فقط وان لم يستحق
دخول النار ولم يدخلها فقد عذب بمجرد المحاسبة وقوله فلم ينج اى مطلقا اى من كل وجه لعدم خلاصهم من التعذيب
بالمحاسبة وقوله وعلى التقدير آه جواب تسليمي حاصله ان القول المذكور ليس بعيد وان سلمنا ان من نوقش في حسابه
فقط او افتقر الى الشفاعة فقط من غير استحقاق لدخول النار ومن غير دخولها بالفعل ناجيا اى وان حملنا الناجي
جيدا على من لم يدخل النار ولم يستحق دخولها وان حوسب او شفع له اذ على هذا التقدير ايضا لا يكون
الناجي مجموع افراد فرقة من تلك الفرق فيجوز دخول الافراد الآخر منها التي ليست بناجية بهذا المعنى معا بعضها
ثم كما هو محقق المواعيد المذكورة وقوله لا يظهر بالامر فيه من عدم المنافاة في ايضا ولا يأبى القول
المذكور عن هذا الحمل الجواز ان يكون مطلقا فيه بمعنى مطلق المعاصي لا مطلقها من كل وجه كما هو على التقدير الاول
ورده مولانا ناصحين بان حمل الناجية في الحديث على هذين المعنيين حتى يصح دفع الايراد عنه بالقول المذكور
من غير بعد يأباه سياق الحديث اى التفسير الواقع فيه بانهم ما انا آه فانه يدل على ان المراد بالناجية الذي
مطلقا لا يستحق الدخول ولا يدخل بالفعل ايضا ثم نجا واستدل على ان سياق الحديث يأباه بان
المسلمين الى آخر ما في حاشيته دفعا لما يمكن ان يقال انما يأباه التفسير المذكور لو لم يكن على عقيدة النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم واصحابه ناجيا بالمعنيين المذكورين مع انهم كانوا كذلك وتقرير الدفع بالسند لا انه ظاهر لمن اطلع على ...

لتفقد وصار البعض في الافتراق لم يوجد راسا قبل وجود هذا الامة وبعد وجودها يحتمل ان يلزم نقصانهم
عن هذا العدد في ما قليل من الاوقات ثم بلغوا العدد المذكور واستمر بلوغهم اليه في الاكثر ثم زاد وافى
في قليل منها ايضا ولا يخفى بعد هذا اى لان كلمة الانفصال داخلة على الاكثر في الاو قات بحسب اللفظ ولا
قدم اعتبار كون كلمة او في الجواب ولم يرد بكونها اى كلمة او باعتبار الاكثر في الاو قات لوقوع النقصان فيهما
للزيادة باعتبار تقييد كل منهما بالحصول في الاكثر الاوقات اذ يا باه
يلزم كل منها داخل في الانفصال

بهذا الكلام ثم لا بد
بين الفرق من فرق الا
فقا فلو ذكره فقط لذهب الى التصحيح بالنسبة الى عقايدهم فقط فلا يكون له كثير فائدة ولا الزائد وان كانوا
واقعا في الفرق لان عقايد هذه الفرق اقرب الى الحق فلم يذهب الى التصحيح بالنسبة اليهم ذهب اليه بالنسبة الى
غيرهم ايضا بالطريق الاولى فافهم قوله كلها في النار من حيث الاعتقاد اى كلها يستحق الدخول في النار
بسبب اعتقادهم فقط وان لم يكن لهم معصية اصلا سوى سوء العقيدة لا ان كلها في النار بالفعل البتة فان
العفو عما دون الشرك جائز عندنا اهل السنة والجماعة وان لم يكن توبة ففي الحديث تغليب واستثناء
الواحدة من الاستحقاق وكذا المراد على التقدير ان يراد الاستقلال حكمهم في النار بالنسبة الى باقي الفرق اى كلهم
يستحق الدخول في النار الا واحدة فانها لا تستحق الدخول اى لا تستحق طول المكث فيها بل تستحق قلته
فيها بالنسبة الى سائر الفرق لكنه على تعميم استحقاقها الدخول راسا تاثير عينا في تصحيح العقايد فما فهم في الحا
شيتين اعني حاشية الوالد وحاشية مولانا حسين الخلخالي الحلواني رحمه قدس قوله والقول
بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة بعيد جدا اى القول في دفع الايراد بان حاصل الدفع
انا نختار الشق الثاني اعني ان المراد مجرد الدخول وقوله وهو مشترك بين الفرق ممنوع كيف وانما يلزم ذلك
ان لو لم تكن معصية الفرقة الناجية مغفورة مطلقا وهو انها مغفورة كذلك ودفع الشي بان هذا القول بعيد فلا
يحسن دفع الايراد به الترويج ما ذكره من الدفعين ولما كان الدفع الاول من دفعه اقل مؤنة قدمه على الدفع الثاني

اعني الدفع بان المراد الاستقلال حكمهم آه وكذا مولانا ابو الفتح باعتبار القول بتعميم القول المذكور انما هو على تقدير اذ لا
يلزم المراد بالفرقة الناجية الفرقة التي تدخل الجنة بغير حساب وشفاعة لان من نوقش في حسابه فقد عذب فليس ناجيا
ومن افتقر الى الشفاعة فقد عرض للاذى فليس بناج مطلقا وعلى تقدير كونه من نوقش في حسابه والمفتقر الى الشفاعة
عند ناجيا الا يقربا انتهى آه بل يلزم المراد منها الناجي من النار مطلقا اى سواء استحق الدخول النار او لا اذ لا يخفى
القول المذكور بعموم المواعيد الواردة في دخول العصاة فيها من غير تخصيص بعضها على هذه الفرقة
اما اذا كان المراد منها من تدخل الجنة اولا فلا يلزم القول بغفران معاصيهم مطلقا اى كل ذنب وعن كل وجه
حتى يحتاج الى التحاشي والاحتجاج الى شفاعة شافع وحينئذ كيف ولا يلزم المراد بها اخص خواص الامة
ومعاصيهم مغفورة من كل وجه ولا ينافي ذلك عموم المواعيد المذكورة اذ تلك المواعيد انما هي في العصاة
المستحقين لدخول النار بعصيانهم من غير فرق بين فرقة وفرقة وهؤلاء لكونهم اخص خواص الامة
غير مستحقين لدخولها بعصيانهم وبعض من مجموع افراد الفرقة من تلك الفرقة الثلث والسبعين فهذا القول
لا ينافي دخول العصاة كل فرقة من تلك الفرق من غير تخصيص الناجين استحقاقهم دخولها بعصيانهم
كما هو مقتضى المواعيد المذكورة فان قلت اذا عصيان في الناجية بهذا المعنى حتى يحتاج الى القول بالمغفرة
يجوز العصيان منهم لعدم كونهم انبياء جزما مطلقا اى بلا خلاف في كل الوقت على ان الا لا الخلو عن التقصير
وقوله لان من نوقش عليه يصح حمل الناجي على ما ذكره والمراد ان من نوقش في حسابه فقط وان لم يحق
دخول النار ولم يدخلها فقد عذب بمجرد المحاسبة وقوله فليس بناج اى مطلقا اى من كل وجه لعدم خلاصهم من التعذيب
بالمحاسبة وقوله وعلى التقدير آه جواب تسليمي حاصله ان القول المذكور ليس ببعيد وان سلمنا ان من نوقش في حسابه
فقط او افتقر الى الشفاعة فقط من غير استحقاق لدخول النار ومن غير دخولها بالفعل ناجيا اى وان حملنا الناجي
جيدا على من لم يدخل النار ولم يستحق دخولها وان حسب معه او شفع له اذ على هذا التقدير ايضا لا يلزم
الناجي مجموع افراد فرقة من تلك الفرق فيجوز دخول الافراد الاخر منها التي ليست بناجية بهذا المعنى معها بعصيانهم
كما هو مقتضى المواعيد المذكورة وقوله لا يقرنها الا فرقة من عدم المنافاة في ايضا ولا ينافي القول
المذكور عن هذا المحل الجواز ان يلزم مطلقا فيه يعني مطلق المعاصي لا مطلقها من كل وجه كما هو على التقدير الاول
ورده مولانا حسين بان حمل الناجية في الحديث على هذين المعنيين حتى يصح دفع الايراد عنه بالقول المذكور
من غير بعد يا باه سياق الحديث اى التفسير الواقع فيه بانهم ما انا آه فانه يدل على ان المراد بالناجية الناجية
مطلقا لا يستحق الدخول اولا بل نعم من دخل بالفعل لعصيانه ثم نجا واستدل على ان سياق الحديث يا باه بان
المسلمين الى آخر ما في حاشيته دفعا لما يمكن ان يقال انا يا باه التفسير المذكور لو لم يكن على عقيدة النبي صلى الله
عليه وسلم واصحابه ناجيا بالمعنيين المذكورين مع انهم كانوا كذلك وتقرير الدفع بانه لا الا الظاهر من اطلاق ...

قوله وهذه عقائد الفرقة الناجية في كلام المص تمهيد لما يجيء فسر باللازم الفرقة الناجية قوله
في كلام جمل العقائد آه ليس هي بعقائد لان غيرها مما في الرسالة اشارة اليها جعلت آه مقاصد
المقرر على المعتقدات ولا جعل المراد بها ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده والا فتعلق الغرض بنفسها
لا بنفس اعتقادها اذ لا يتعلق الغرض في العقائد الدينية بالتصديق بالتصديق وهو ظاهر
والباعث على هذا الحمل حمل العقائد على هذه اشارة الى مقاصده بهذه الرسالة فان مقاصد
ها من قبيل المعلومات لا العلوم ولا بد من تأويله اذ يمكن ان يكون الكلام من قبيل حمل الاسم على
المسمى اي هذه الرسالة المسماة بعقائد الفرقة الناجية وح يجوز بقاء العقائد على معناها
وتأويلها بالمعتقدات فتدبر قوله ما يتعلق الغرض اي من تحصيله بنفس اعتقاده اي يكون
الغرض تحصيله مجرد الاعتقاد بدلا العمل فتعلق الغرض بنفس الاعتقاد من قبيل تعلق العام
بالخاص قوله من غير تعلق بكيفية العمل اي من غير تعلق الغرض من تحصيلها بكيفية العمل فان قلت انما
انما اخذ هذا النفي فيما هو المراد بالعقائد ليكون مقابلة للاحكام المتعلقة بكيفية العمل مع ان الغرض
منها ايضا لا يتعلق بكيفية العمل بل بنفس العمل قلت لما كان الغرض من تلك الاحكام متعلقا بنفس العمل
من حيث الكيفية ما لغى في تحصيله الكيفية في كون العمل غرضا منها جعل الغرض منها متعلقا بكيفية
العمل تنبيها على قوة مدخليتها في كونه غرضا فاحتاج نفي تعلق الغرض بكيفيته في المراد بالعقائد ليحصل المقا
بلة فاندفع ما للوالد في هذا المقام من غير احتياج الى دفع الى ما ارتكبه من التكلف التام قوله كوجوب آه
لا يخفى عليك ان الحكم المتعلق بوجوب ما انكار وجوبه كفر وحرمة ما انكار حرمته كذلك اعتقادي
واصولي من حيث ان الغرض منه مجرد الاعتقاد به وح الشرايع والفروع من حيث ان الغرض منه العمل
قوله ظاهرة لتعلقها بالاعمال الظاهرة قوله الاجلة ابي موسى الاشعري وفي تنبيه الشيء الى ما نسب
الى شيء آخر بالباء بحذف احدى اليائين قوله سياق الحديث آه فان قلت لفظ الحديث ناجون
بانهم معتقدون آه حيث قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي قلت لجواز ان يكون المراد الذين هم
على ما انا عليه واصحابي في الفروع لا في الاصول والاعتقادات لكن لما كان سياق الحديث في
الفرق المتعلقة بالاصول والاعتقادات اشعر بان المراد هم الذين على ما انا عليه واصحابي في الاصول
والاعتقادات ولا يخفى ذلك حقنا الا بالاقتداء بما روي عنه صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه
وعلى هذا يمكن ان يكون في النسخة سياق الحديث بالباء اي السابق من الحديث وايضا يمكن
ان يكون المراد بالذين هم آه انهم هم الذين على ما انا عليه واصحابي في العقائد والاعمال لكن السياق
يشعر بتخصيصه بالعقائد كما لا يخفى قوله الا الظاهرية من مخالفة لصريح العقل او مخالفة الحديث آخر

او

المبتدعين قوله من غير رفع اليهم من غيرهم اي ولا يستند النقل عن غيرهم قوله ولا مع النقل او اجماع او ائمتهم
لما روى آه من غير رفع الى النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه والا فالاشاعرة ايضا لا يتبعون ائمتهم اذا رفعوا
الى النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه قوله غلبت آه اقول ان لم يكن اسماء الله تعالى توقيفية بل يجوز اطلاق ما علم اتصافه تعالى
به كالعالم يطلق عليه سبحانه ولعل الى جنب الاصل ايضا اذ نعلم به سبحانه وتعالى معلوم لانه من قبيل الاستدلال بالعلة
على المعلول فامر التغليب سهل وان كانت توقيفية فالتغليب انما هو باعتبار انه يعلم به شيء آخر اذا
كان ذلك الشيء المعلوم به هو سبحانه وتعالى وصفاته او غيرهما ثم غلب على ما يعلم به الله تعالى وصفاته
اي غلب واستعمل في الشيء باعتبار انه يعلم به الله وصفاته فقط والتعويل انما هو على التوجيه الثاني
اذ القائلون بعدم التوقيف يشترطون في جواز اطلاق ما علم اتصافه سبحانه وتعالى به عدم كونه
موهما للنقص والظاهر ان اطلاق العالم عليه سبحانه وتعالى موهم له فلا يطلق عليه باعتبار الاصل عندهم
ايضا هذا قوله وصفاته قيل مستدرك اذ الصفات ليست غير الذات اجيب بان المراد بالغير ههنا معناه اللغوي
لا ما هو عند مشايخ المتكلمين من الاشاعرة بقرينة ان هذا التعريف للعالم لا يختص بالاشاعرة وايضا
يمكن ان يقال ذكرها تنبيها على ان ما سواه سبحانه وتعالى عالم بعنوان انه غير الصفات وسواها كما انه كذلك
بعنوان كونه غير الذات وسواها قوله المص على ان العالم حادث اي بجميع اجزائه اذ حدوث بعض اجزائه
مما يقول به الفلاسفة ايضا ثم اعلم ان العلم بحدوث العالم اصل جميع العلوم الاسلامية اذ العالم اذا لم يكن
محدثا كان بعض اجزاء هذا المشاهد قديما فيلزم عدم فناء جميع اجزائه فلا يمكن قيامة وح لا يتحقق فائدة
في وعد ووعيد وارسال الرسل والانبياء فيلزم تكذيبهم فلا يثبت شيء من الشرايع والاحكام فلا يليق
بعقيدة من العقائد الدينية لعدم الاعتداد بها ما لم يؤخذ من الشرع على ما يدل عليه ما روي عنه صلى الله عليه وسلم
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا اشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله فلا يثبت شيء من العقائد الا
كونه على وجه يكون معتدا به بدون العلم بحدوث جميع اجزائه ولذا قدم المص على ساير الاصول هذا فتدبر قوله
ولما كانت الفلاسفة آه غرضه رحمه الله من هذا بيان وجه ارداف المص هذا بقوله كان بقدرة الله تعالى بعد ان
لم يكن حاصله ان المسئلة خلافية بيننا وبين الفلاسفة والمقصود التصريح برد الفلاسفة مع تجويز حمل الحادث
على العالم ليس بصريح برد عليهم لان لهم اصطلاحا في اطلاق الحدوث على تقدم العدم على الوجود بالذات ويقولون
بحمل الحادث بهذا المعنى على العالم بجميع اجزائه فلا حاجة الى حمل الحادث على هذا المعنى لم يكن نصا في ردهم فارده
بقوله كان آه قطعا لعرق هذا الاحتمال هذا مراده رحمه الله تعالى قوله بما لمسبوقية بالذات على بالعدم
اي على مسبوقية الوجود بالعدم بالذات اي على كون الوجود مسبوقا بالعدم بالذات فقط لا بالزمان قوله
بمعنى آه لا يخفى عليك ان المسبوقية بالذات بالعدم ليس بهذا المعنى ولذا الحدوث الذاتي في اصطلاحهم كيف وقد

قدمه بانه يطلق على المسبوق آه وما يطلق هو عليه في اصطلاحهم هو معناه الاصطلاحي المصطلح عليه عندهم بل هذا على
مصطلح لاصطلاحهم على اطلاق قدم على المسبوقية المذكورة فالاولى ان يقال نحو فان كون الممكن مسبوقا بوجود الفاعل بالذات يستلزم
تقدم عدمه على وجوده بالذات وهو الحدوث الذاتي ويمكن ان يقال الباء للسببية والمعنى انهم اصطلحوا على هذا الاطلاق
بسبب معنى وحكمة وهي انه آه وح يصح الكلام هذا **قال** اردف آه اقول لا يذهب عليك ان هذا الارداف انما يفيد
اذا لم يكن المتبادر من الحادث الحادث الزماني اما اذا كان المتبادر منه هو هذا وكان الحكم على العالم باعتبار جميع اجزائه
على ما عرفته فلا فائدة في قوله كان بعدية آه اذ ما فيه من الرد على الحكماء انما هو بحسب المتبادر ايضا والظاهر ان المتبادر من
الحادث ايضا هو الزماني اذ الحادث الذاتي مجرد اصطلاح من الفلاسفة فالوجه ان يقال الى بقوله كان آه للتاكيد اهتماما
بشان رد مذهبهم فافهم **قال** فان المعنى الاولى اى بعدية الوجود بالذات على العدم بعدية ذاتية **قال** ارسطاطاليس
وهو ارسطو محقق ارسطاطاليس **قال** العقول العشرة **قال** والنفوس الفلكية اى المجردة فان نفوسها
المنطبعة هي صورها النوعية وسيذكرها صراحة على حدة وقيد بالفلكية احترازا عن النفوس المجردة الانسانية فان
ارسطو ذهب الى حدوثها بحدوث الابدان فهي عنده قديمة بالنوع لا بالشخص كالابدان **قال** واضواءها اى و
اضواء الكواكب فانها اجسام فلكية ايضا بناء على ان المراد بها المنسوبات الى الفلك سواء كانت افرادا او اجزاء المراد
داخلة في تحته والا فافراد الفلك ليس لها ضوء والقصد كيفية تدرك بالبصر بلا واسطة واللون كيفية تدرك
بها بواسطة وفي بعض النسخ واوضاعها وقدمها ليس الا بالنوع لا بالشخص لان حركاتها قديمة بالنوع وهي
انما تحرك في الوضع **قال** فلا يمكن آه اذ المراد بعدم العدم الزماني وهو ظاهر فيكون المراد من نفي المستفاد من
الاستثناء الحدوث الزماني والآفهم باجمعهم قائلون بالحدوث الذاتي بالمعنى المصطلح عليه عندهم اللهم الا ان
يقال المراد من المتفق عليه المنقول في ذلك الكتاب هو اطلاق لفظ القديم فحينئذ يكون العدم في ذلك المنقول
بمعنى القديم من قبيل ذكر المبدا وارادة المشتق ويبقى معنى الاستثناء الا رجلا واحدا فانه لم يطلق عليه لفظ القديم و
انما تحاشى عن معناه رعاية للادب اذ في صحة الاستثناء لا ينافي حمل الحادث الذي اطلق افلاطون عليه على الحادث
بالذات كما حمل عليه بعضهم ما نقل عنه من حدوث العالم كما سبق **قال** لتوقفه آه فان قلت التوقف فيما هو من اصول
الحكمة اذا كان سببا لعدم العد من الفلاسفة فكيف لا يكون نقيه من الحكيم الالهي افلاطون على ما زعمه مصنف الكتاب
الكتاب المذكور سببا لعدم عده منهم هو ان الاستثناء الى بعض في كلام ذلك الكتاب يقتضي عده منهم قلت
لا نم ان التوقف اى عدم التعرض نفيا واثباتا اذا كان سببا لعدم العد يكون التعرض له نفيا او اثباتا سببا للجواز
ان تكون مسئلة الحدوث لكونها مما يهتم بها وكونها من اصول الحكمة لا يليق القول بخلاف طرفيها سببا لعدم العد
ويكون التوقف فيها سببا له واما الجواب باحتمال كون الاستثناء في ذلك الكتاب منفصلا على سبيل
التغليب او كونه منقطعا فبعيد لان القول بعدم عد افلاطون من الفلاسفة مع كونه رئيس الاشراقيين منهم بعيد

منهم بعيد غاية البعد **قال** استدل الفلاسفة آه حاصله ان ممكنا ما قديم لان جميع ما لا بد منه في وجوده المطلق
اما حاصل في الازل اولا والثاني باطل واستدلوا على بطلانه بالترديد الثاني فثبت ان جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما
في الازل وهو يستلزم لقدمه بناء على ما زعموه من امتناع تخلف المعلول عن علته التامة فحاصله قياس استثنائي
مشتمل على وضع المقدم لينتج وضع التالي تقريره ان ممكنا ما حاصل في الازل لانه اذا كان جميع ما لا بد منه في وجود المطلق حاصلا
فيه يكون هو ايضا حاصلا فيه لكن جميع ما لا بد منه في وجوده المذكور حاصل فيه ينتج انه ممكن ما حاصل فيه وقولهم وان كان
الثاني آه ايضا قياس استثنائي مشتمل على رفع التالي لينتج رفع المقدم فيثبت وضع المقدم في القياس الاول وقولهم لا
امتناع التخلف آه اثبات للملازمة في المقدمة الشرطية من القياس الاول ويمكن ان يقال حاصله انه لو لم يكن ممكن ما قديما والا لكان
جميع الممكنات حادثا وح يلزم اما قدم الحادث او حدوثه بدون تمام علته او التسلسل والتوالي كلها باطلة فالمقدم مثلها
فيكون قياسا استثنائيا رافعا للتالي بالنظر الى الشقوق كلها وحكم الوالد نور الله مضجعه بان هذا هو الظاهر
والمستدل عليه بتقرير نقضه وجريانه في الحوادث اليومية كما في الوجه الثالث من وجوه الاجوبة لكن لا يذهب عليك ان
ظاهر قوله في الوجه الاول من الجواب وحينئذ يكون ممكن ما ازليا دون كل الحادث ازليا مع التقرير الاول وايضا يرد على قول
الشيخ فيما سيأتي وانت تعلم انه لا غرض آه ما اورد عليه الوالد طاب ثراه في حاشيته اذ كان التقرير ما حكم الوالد بكونه ظاهرا
ولا يرد عليه ذلك ان قرر الاستدلال على الوجه الذي ذكرناه وهذا ظاهر عند من يرجع الى حاشية الوالد وبالجملة
في كلام الشيخ هنا يومي بان الظاهر هو ان يقرر الاستدلال هذا على الوجه الذي ذكرناه اولا واما الاستدلال بتقرير
النقض بجريانه في الحوادث اليومية فليس بشيء لجواز كونه نقضا على القياس الثاني فقط او على مجموع الدليل بجريان خلاصته
في تلك الحوادث لا تشبه هذا **قال** ح لا يلزم الازلية آه دفع لما يمكن ان يقال يلزم من جعل الامر الحادث الذي هو علة
لحدوثه معدا للاحق ما ادعوا من قدم ممكن ما ايضا وحاصل الدفع ان اللازم ليس الا قدم الجنس ونحوه من الامور العامة
لتلك المعدات فقط فيكون فصلا او خاصة اولها ولغيرها فيكون عرضا عاما ولا يلزم من قدم الجنس ونحوه قدم
فرد ما على ما هو التحقيق في حاشيتنا الواقعة على حاشية مولانا مصلح الدين اللاري على شرح القاضي على الهداية
وسيأتي الكلام فيه في هذا الشرح ايضا فلا يلزم من هذا ما ادعوه من قدم ممكن ما فلا يتم تقريبهم فان قلت لا يلزم قدم
قدم الكلي الطبيعي المحفوظ وجوده بتعاقب الاشخاص المستلزمة قلت هذا لا يضر لان مقصوده من
هذا الكلام مجرد ابطال ما ذهب اليه الفلاسفة من كون بعض اشخاص العالم قديما على ما مر تفصيله في قوله فان ارسطاطاليس آه
سواء لزم منه ما يخالف ما اجمع عليه اهل السنة والجماعة والسلف من المحدثين وائمة المسلمين اولا والا فالتسلسل باطل عنده
وعندهم مطلقا على ما سيظهر تحقيقه في كلامه رحمه الله تعالى على انه يمكن ان يقال المجمع عليه ليس الا انه لا شخص قديما غيره سبحانه
والكلي الطبيعي ليس بشخص فان قلت لزوم قدم الكلي الطبيعي من ازلية الجنس ونحوه من قبيل لزوم الشيء من نفسه وهو غير جائز

قلت لا بل يوجب قبل لزوم قدم المعروض من ازلية العارض وهو جنس ونحوه من الفصل والخاصة والعرض العام او من قبيل لزوم قدم
مطلق وهو الكلي الطبيعي من ازلية المقيد وهو هذا الكل المقيد باحدى الاعتبارات المذكورة على ان لزوم قدم الشيء من ازلية
ليس من قبيل لزوم الشيء من نفي فان الازلية هو كون الامر واقعا في الازل على ما تسمع والقدم هو عدم كون وجوده الخارجي
مسبوقا بالعدم سبقا ... مع البعد وشتان ما بينهما فان قلت نفي القديم مطلقا مجمع عليه بينهم كيف وهم قائلون
ببطلان التسلسل مطلقا سواء كانت الامور الغير المتناهية مترتبة او لا مجتمعة في الوجود او متعاقبة فيه وهذا ينفي جواز قدم ما
لان وجوده القديم انما يحفظ بتعاقب الاشخاص الغير المتناهية اذ حفظ وجوده المذكور بشخص قديم او اشخاص كذلك
ينافي صريح مذهبهم فقدم القديم مطلقا وان لم يكن منهم ... كلامهم هذا نظرا الى مجرد كونه مقابلا لما ذهب اليه الحكماء
لكنه امر مقرر نظرا الى ما هو المذهب لهم قلت الكلام مبني على وجود الكلي الطبيعي في الخارج على ما هو التحقيق وذهب اليه صاحب المحاكمات
وتبعه السيد قدس سره وتقدير كونه مبنيا على القول بوجوده يمكن ان يقال لعل تلك الحوادث المعينة تعلقها الارادة
فلم يلزم الا قدم القدر المشترك بينها وتعلق راجع الى حقيقته تعالى فلا يلزم ذات قديم غيره تعالى كذا ذكره الوالد طاب ثراه
وانه لا يلزم قدم القدر المشترك ح بل انما ذا التعلق امر اضافي والتحقيق ان الاضافات غير موجودة في الخارج اللهم الا ان يقال بان
... قوله بالمراجعة الى ما ذكرناه ويكون اطلاق القديم على القدر المشترك مجازا واجاب طاب ثراه ايضا بان
الشيخ وغيره من القائلين بوجود ... الطبيعي في الاعيان ان الافراد موجودة بالذات بوجود الاشخاص والعرض انها موجودة
بالعرض بوجود ... فيمكن ان يقال لعل تلك الحوادث لم تدخل تحت ... ذاتي فلم يلزم وجود الكل المشترك بينها الا بالعرض ووجود
بالعرض وجود مجازي وانت خبير بان المراد بان الوصف موجود بالعرض بوجود الاشخاص هو ان الوصف يوجد بوجود اعراض
الاشخاص حقيقة وتخرج تلك الاعراض في الوجود الخارجي فاذا كانت تلك الاعراض موجودة في الخارج حقيقة كانت تلك الاوصاف
ايضا كذلك بناء على ما ذهبوا اليه لا انها موجودة بوجود الاشخاص بالعرض بمعنى ان وجودها في الخارج مطلقا مجازي والوجود حقيقة
هو ما يتوسط في عروض الوجود للاشخاص ولا يمكن ان يجاب بان الكلام في الوصف الاعتباري
والكلام في كونها موجودة في الخارج مجازا لانا نقول بانه نفي دخول تلك الحوادث تحت ذاتي مخصوص في الجواب بقوله فيمكن
ان يقال اه اذ يفهم منه ان مجاز ... القدر المشترك انما نشأ من كونه عرضيا لا من كونه امرا اعتباريا اذ الذاتي المشترك
اذا كان امرا اعتباريا يلزم وجوده الخارجي مجازا ايضا فان قلت لم لا يجعل ما يستفاد من ... صريح كلام الشيخ من ازلية
الجنس ونحوه شيئا وشيئا يلزم قدم الكلي الطبيعي قلت لان ما كان مدعى الفلاسفة ومنافيا لما اجمع عليه المتكلمون انما هو
قدم بعض الممكنات وهو انما يكون بالنظر الى الوجود الخارجي بخلاف الازلية فانها انما هي كون امر واقعا في الازل
على ... ذلك الامر موجودا ولهذا يقال الاعدام الازلية ولا يقال الاعدام القديمة حقيقة ولما لم يكن الجنس ونحوه موجودا
في الخارج اتفاقا لم يلزم من ازليتها قدمها اتفاقا فلا يلزم منها اي من ازليتها ما يوافق مذهب الحكماء ويجب الظاهر و يناف

وهكذا ح

ينافي مذهب المتكلمين حتى يتشبث به اولا ويجاب عنه بخلاف الكلي الطبيعي فان في وجوده في الخارج خلافا فهذا قوله ودعوى اه
اشارة الى دفع ما يتوهم جوابا من طرف الفلاسفة من انه وان لم يلزم التسلسل المستحيل من جعل الامر الحادث الذي هو علة
لحدوث معينا لوجود اللاحق ... لكن اللازم منه ليس الا ازلية الجنس ونحوه فقط كما زعمتم لا يلزم منه قدم الممكن ما ايضا
فتم التقريب اذ المعدات الغير المتناهية انما تنتظم بحركة سرمدية فيلزم اه وتقرير الدفع ظاهر وكذا الكلام في قوله
وكذا دعوى اه قوله سواء كان جسما او غيره من جوهر مجرد مثلا وانت خبير بان النقص ليس الا باعتبار ان لزوم قدم ممكن ما
غير متوقف على كون هذا المتحرك جسما والا فالمتحرك حقيقة ليس الا الجسم وهو ظاهر وقد تقرر في موضعه ايضا وفي بعض
النسخ فيلزم قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة وبالجملة المتحرك بهذه الحركة سواء كان جسما او غيره اي والحاصل انه يلزم قدم المتحرك
بهذه الحركة سواء كان اه وهذه النسخة تؤيد ما ذكرناه في وجه اعتبار النقص حيث لم يقتصر على قوله فيلزم قدم الجسم المتحرك اه
قوله وكذا دعوى اه اشارة الى جواب استدلال الفلاسفة على ان كل حادث زماني مسبوق بمادة قديمة بان الامكان الا
الاستعدادي الذي هو غير الامكان الذاتي فان الامكان الذاتي امر اعتباري على الرأي الاصح تعقل الشيء عند انتساب
ماهيته الى الوجود والعدم وهو امر موجود حقيقة من مقولة الكيف والقدم الامكان الذاتي صفة قائمة بماهية الممكن على
تقدير وجوده ويستحيل انفكاكه عنها وهو قائم بمحل الممكن ومادته غير لازم له وايضا الامكان الذاتي لا يتصور فيه التفاوت
بالقوة والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الاستعدادي وخلاصة استدلالهم هي ان الممكن الحادث لا
لا يكفي امكانه الذاتي في صدوره عن القديم والا لكان قديما فيحتاج الى شرط آخر به يترجح وجوده عنه ولا يجوز ان يكون
قديما والا لزم قدمه ايضا فيلزم ان يكون حادثا فيحتاج الى الاتيان آخر وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث
لا الى نهاية ولا يجوز ان يكون هذه الحوادث المترتبة الغير المتناهية موجودة معا والا لكان مجموع تلك الحوادث
لكونه موجودا حادثا محتاجا الى حادث آخر فيكون هذا الحادث داخلا في المجموع ايضا لكونه من جملة الحوادث المترتبة
وقد اخذ بحيث لا يشذ عنه شيء منها مع انه لكونه شرطا له وسابقا عليه خارج عنه هذا خلف فيجب ان تكون متعاقبة في الوجود
ولا بد ان يتعلق مجموع هذه الحوادث بمحل ومادة مختصة بالحادث المفروض اولا اي الذي تسلسلت المعدات لعناد
وجوده عن القديم اذ لو لم يتعلق هذا المجموع بمحل له كذلك اي يختص به فاما ان لا يتعلق بمحل اصلا او يتعلق بمحل
غير مختص وعلى التقديرين تكون نسبة هذا المجموع الى الحادث المعين كنسبته الى غيره فيكون صدوره عن المبداء بتوسطه
دون غيره ترجيحا بلا مرجح فلا بد من ان يحصل بكل من تلك الحوادث المتعاقبة استعداد لمحل ذلك الحادث فيكون لها ... حوادث
غير متناهية متعاقبة كل منها مسبوق باخر لا الى نهاية ويكون كل منها معدا للموجد في قرب القديم الى المعلول ومبعدا له
عن وجه العدم اذ كل حادث منها الى الوجود يقرب المبداء القديم الى التأثير في الحادث المفروض اولا حتى يصل النوبة
اليه فيوجد وهذا الاستعداد يسمى بالامكان الاستعدادي وهو لكونه موجودا هو المادة فثبت ان كل حادث

زماني مسبوق بمادة قديمة وان المعدات الغير المتناهية تنتهي الى مادة قديمة ضرورة ان ما تتوارد عليه الامور الغير المتناهية ازلا قديمة وما في الشرح الهم هذا هو انه مبني على اصلهم الفاسد من نفي القادر المختار يعني انه يصح منه الفعل والترك والقول بالايجاب يعني انه لا يصح منه الا الفعل وذلك لان المبداء الفاعل يكون عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات اذا فاضت الوجود على كل منها لوازم ذاته ومقتضياته فلا يخص الحادث ببعض دون بعض الا لاختلاف استعداد القوابل وقد ثبت ان المبداء قادر مختار بمعنى انه يصح منه الفعل والترك ويجيء في الكتاب ايضا وقد فعل الوالد الطاب ثراه حيث حمل ما ذكره الشارح هنا على انه اشارة الى ما في استدلال الحكماء بالامكان الذاتي على كون الحادث مسبوقا بمادة قديمة كيف وقد صرح صاحب المواقف بانه حمل الامكان على الذاتي في استدلالهم توهم بل مرادهم الاستعداد على ما عرفت وايضا الامكان الذاتي ليس مما يستفاد من المعدات بل مما يقتضيه الذات اقتضاء تاما وايضا لو كان هذا الامكان امرا موجودا لكان موجبا لقدم مادة الحادث سواء كانت لوجوده معدات غير متناهية اولا فلا يكون للدعوى كون المعدات الغير المتناهية مدخل في ذلك التحصيل قوله غير ممكن في الازل اي غير ممكن الوجود لانه لا يتصف بالامكان في الازل اصلا كيف والمذكور فيما سبق ليس الا جواز ان يتصف وجود الازلي محالا ولا يلزم منه ان لا يتصف بالامكان في الازل بالنظر الى الوجود في المستقبل قوله في وجوده محققا في الازل اي في مطلق وجوده او وجوده الازلي فانه اذا لم يتحقق جميع ما لا بد منه في مطلق وجوده سواء كان ازليا او لا ازليا ايضا وهو ظاهر لان في وجوده المطلق اي من حيث هو فانه لتحقق جميع ما لا بد منه في الازل للوجود المطلق اي تحقق جميع ما لا بد منه للوجود اللاازلي كما لا يخفى قوله بل بوجوده فيما لا يزال ويحصل المطلق بوجوده والفرق بين الوجود مطلقا والوجود المطلق ظاهر بان الاول المحصل بحصول قسميه بخلاف الثاني فانه يحصل بحصول واحد منهما فقط ايضا فما وقع للمحقق الخلخالي في بيان حاصل هذا الشق من ان جميع ما لا بد منه في وجوده مطلقا غير محقق في الازل كما ان جميع ما لا بد منه في وجوده الازلي غير محقق فيه ناشئ من عدم فرقه بين مطلق الوجود والوجود المطلق وهو ان الفرق بينهما ظاهر كما عرفت اللهم الا ان يقال اراد بالوجود المطلق مطلق الوجود تسامحا قوله في الازل متعلق بالوجود لا بالتعلق اذ لو كان متعلقا بالتعلق يكون المعنى في الازل تعلق الارادة هو ان قوله ولا يرد عليه بنحو جوابه بدل كل منهما على ان التعلق موجود وهو لكن بوجوده اللاازلي قوله فيه متعلق بوجوده بل بوجوده اي بل يتعلق في الازل بوجوده وحصوله فيما لا يزال متعلق بوجوده وحاصل هذا الجواب اختيار الشق الثاني ومنع لزوم شيء من المحذورين اعني وجوده الممكن بدون تمام علته او التسلسل اذ التعلق في الازل متمم لعلته لوجوده فيما لا يزال فظهر ان هذا الجواب مبني على فرض ان التعلق في الازل كافيا في وجوده فيما لا يزال فيرد عليه ان هذا جواب من جانب الحكماء حاصله انه تعلق بالله غير مفيد لهم اذ يلزم عليهم انتفاء التأثير العلم وهو خلاف مفروضكم اذ مفروضكم هو الوجود فيما لا يزال وان كان مطلق

لهم اذ يلزم على هذا البناء انتفاء القدم وهو خلاف مفروضكم اذ مفروضكم هو الوجود فيما لا يزال وان كان مطلقا بالنظر الى وانما المحذور وهو خلاف المفروض هو التسلسل قوله وجوده في الازل وهو خلاف المفروض اي مفروضكم في الجواب اذ مفروضكم هو ان التعلق بالوجود المستقبل مع انه لو لزم ان يكون وجوده ازليا وخلاف المفروض من ان جميع ما لا بد منه في وجوده الازلي ليس في الازل لكنه انما لم يتعرض لكونه خلاف المفروض في الجواب لكونه مطلقا بالفلاسفة حقيقة قوله وهو خلاف المفروض اي الاحتياج الى آخر خلاف المفروض في الجواب او فيما عرفت كونه مبنيا على ان التعلق في الازل كاف لوجوده فيما لا يزال قوله لابتداء اذ ليس شيء حتى يمكن الجواب باختياره فلا بد في الجواب من احد شقي الترديد الذي اورده السائل ومنع لزوم المحذور الذي زعم السائل لزومه منه او منع بطلانه مع ان جوابك غير مشتمل على شيء منهما اصلا فلا يصح قوله قلنا الخ فان قلت هذا الجواب لا يدفع السؤال اذ السؤال انما كان واردا على ما ذكره في الجواب بقوله لانا نقول الخ وليس في هذا الجواب اعني قوله قلنا الخ ما يثبت به كون الجواب المذكور باختيار شق من شقي ترديد السائل حتى يندفع به الايراد عن الجواب المذكور قلت كيف لا وغرضه رحمه الله تعالى هو ان ما ذكرنا من الجواب بقولنا لانا نقول الخ مجمل مفصله هو الذي نذكره بقولنا قلنا الخ وتنزيله على جواب الاول من الشقين اللذين اوردهما في قوله قلنا الخ بل هو لنفي كونه تماما لعلة وجوده الازلي وعلى الثاني منهما علة لعدم لزوم قدمه فيكون شاملا على كل تقدير من قبيل التنبيه بالعلة على المعلول هذا وعليه من تواريخ الوقت فيختار انه كذلك اي يتم لعلة وجوده فيما لا يزال ومن هذا توهم المحشي مولانا يوسف القرباغي ومنع الوالد طاب ثراه ان الجزء من هذا الجواب يتجه الى اختيار الشق الاول من الترديد وهو ان جميع ما لا بد منه في وجوده حاصل في الازل ومنع ازليته بناء على ان تخلف المعلول عن العلة المختارة جائز ولا يذهب عليك انه مبني على ما ذهب اليه على ما عرفته فيما سبق من ان الترديد الفلاسفة في الاستدلال في الوجود اللاازلي للحادث وقد عرفت ضعفه اما اذا كان الترديد فيه في مطلق وجود الممكن او في وجوده الازلي فظاهر انه لا يتجه لا اختيار الشق المذكور اذ تحقق جميع ما لا بد منه في الازل للوجود اللاازلي لتحقق الجميع ما لا بد منه في وجوده او لوجوده الازلي اما الثاني فظاهر واما الاول فلان جميع ما لا بد منه لو كان تحقق في الازل لو تحقق هذا الجميع فيه لحل فيه قسميه الوجود الازلي واللاازلي مع انه لم يتحقق فيه هذا الجميع لوجوده الازلي وهو ظاهر لما عرفت فان قلت ان تلك الحيثية من اللاازلية من جملة ما لا بد منه في الوجود اللاازلي وهي غير متحققة في الازل فكيف يكون جميع ما لا بد منه لهذا الوجود محققا فيه قلت التعلق الازلي متمم العلة فلربما كان الكلام في جميع ما لا بد منه للوجود المقيد بكونه فيما لا يزال وفي تلك الوقت وعلة لم يعتبر تلك الوقت من جملة ما لا بد منه لهذا الوجود ومن جملة علم وتحقق جميع ما لا بد منه في الازل ظاهر وكذا التعلق الازلي

اي على كون الوقت من المتممات ١٢

منها العلم ولا يذهب عليك انه على هذا الاحتياج في تتميم هذا الجواب الى جعله مبنيا على ما اختاره الامام الرازي
من جواز تخلف المعلول عن علته التامة المختارة اذ لم يتخلف المعلول عن العلة التامة بناء على ان تلك الوقت
كانت من جملة علله ولم تكن متحققة في الازل وعدم عدم من جملتها بناء على ما ذكرناه لا ينافي كونه من جملتها
في الواقع بحسب نفس الامر نعم ان قيل بعدم مدخلية الوقت في وجوده اصلا ولا يلزم من عدم امكان وجوده الا فيها ان يكون
مدخلا في وجوده فانه لا يتصور وجود الصفة في المحل بدون زوال الضد الآخر عنه مع انه يجوز ان يقال انه ليس لزواله مدخل
في وجوده الا ان كان يجيء من الشيء ما يتوهم منه انه له فيه مدخلا بل لو يؤيد هذا عدم كون الوقت من المخصصات احتاج تتميمه
الى جعله مبنيا على المختار المذكور ولا يرد ما ذكرناه من ان الوقت من جملة ما لا بد منه الى آخر ما ذكرنا ولا احتياج
الى الجواب فتامل قوله ولا احتياج الى آخره ليس ببعيد كل البعد فانه اذ لا يتوهم الاحتياج الى آخره على تقدير كون النوع
منها لعلة وجوده فيما لا يزال حتى يحتاج الى تغيير فان قلت لم لم يحمل الجبار الشق الثاني مبنيا على احتمال كونه التعلق
حادثا قلت لان الجواب بهذا الاحتمال كان مندرجا فيما سبق من قوله وان اجيب بانه لو جعل الامر الحادث الذي هو علة آه
وقد نبهناك عليه هناك فتنبه قوله وقد يقال آه يمكن ان يقرر معارضة مع استدلال الفلاسفة تقريره ان يقال لكل
من الازليات زماني وجميع الممكنات زمانية ينتج من الشكل الثاني انه لا شيء من الازليات بممكن وينعكس بعكس المستوي
الى قولنا لا شيء من الممكن بازلي وهو سالب كلي وقولنا لا شيء من الممكن في الازل الذي هو المدعى اي مدعى المعارض والوالد طاب
ثراه في حاشيته قرر تقرير المعارضة على القياس المذكور بما يكون عكس النتيجة الذي هو المطلوب في المعارضة طبقا للنتيجة في
صورة القياس ومعنى كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان ان رواه كما صغرى قياس على الشكل الاول لا شيء
صغرى القياس المذكور اعني لا شيء من الازليات بزماني بهذا الازل سابق على الزمان ولا شيء من سابق على الزمان
بزماني ينتج انه لا شيء من الازلي بزماني ويمكن ان يكون نقضا تفصيليا باختيار الشق الاول كالجواب الاول ومنع لزوم
كونه ممكنا ما ازليا بناء على ان جميع الممكنات زمانية والازل سابق على الزمان وقد حكم الوالد طاب ثراه بان صورة
النقض انما تتم بناء على ما اختاره الامام الرازي من عدم استحالة تخلف المعلول عن العلة التامة مطلقا وانت خبير
بانه يمكن ان يقال ان وجود الزمانيات والزمان في الازل ممتنع والتخلف المحال هو ان يكون المعلول ممكن الوجود في جهة
وجود العلة فيتخلف على ما يتوهم من دليل الاستحالة فافهم ولا يذهب عليك انه يرد على جعل هذا الكلام معارضة او نقضا
تفصيليا عدم تمام الجواب الثاني لعدم جريانه في الزمان لامتناع كونه في وقت من الاوقات حتى يقال ان الارادة تعلقت
في الازل بوجوده في وقت معين من الاوقات الآتية على ما هو مدار الجواب الثاني ولذا جعل المحقق الجلالي هذا الكلام
تقرير الجواب الثاني على وجه يعم الزمان حاصله انا نختار الشق الثاني وهو انه جميع ما لا بد منه لشيء في الازل اذ من جملته
تعلق الارادة وهي انما تعلقت في الازل بوجود الممكن المتناهي في جانب الماضي اي بوجوده الذي يكون بعد
العدم بعدية لا تجامع البعد فيها القبل والزمان ايضا من جملة الممكنات فانما تعلقت الارادة بهذا النحو من وجوده ايضا

وجعل الوالد

وجعل الوالد طاب ثراه الجواب الثاني بحيث يعم من غير ملاحظة هذا بان نمنع تعلق الارادة بوجود الممكنات فيما لا يزال
تعلقها بوجودها وجودا مسبوقا بالعدم سواء وقع في وقت كما في غير الزمان اولا كما في الزمان نفسه وانت خبير
بان هذا نعم الوجه لو لم يكن قوله في الجواب الثاني وتعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا في ذلك الوقت
الا ان يقال المراد بوجوده في وقت معين وجوده وجودا مسبوقا بالعدم سبقا لا يجامع السابق معه اللاحق
ايضا لكن لا الف النفس الى الزمانيات لا يتصور الوجود الحادث الا مجهولا في الاوقات ويتوهم الوقت له وان كان ذلك
الوجود وجود الزمان يدل على هذا ما ذكره الشارح من قوله من تخصيصها الممكنة وجودها باوقاتها والزمان من جملة الممكنات
حيث جعل الزمان من جملة الممكنات التي حكم عليها بان الارادة الازلية تخصص وجودها باوقاتها ثم قال الوالد طاب ثراه ويمكن
ان يقال لو كان هذا الكلام معارضة او نقضا تفصيليا يلزم الفصل بين السؤال الآتي ومتعلقه اذ هو متعلق بالجواب
الثاني فالحق ان هذا الكلام متعلق بالجواب الثاني لدفع التوهم الناشي عنه فان قوله تعلقت الارادة بوجوده فقد ازال
فيما لا يزال وان كان المراد منه وجودها وجودا مسبوقا بالعدم على الوجه الذي ذكرناه مطلقا اي سواء وقع في وقت او
لا الا ان يتوهم منه يتوهم وجودها في الاوقات المخصوصة في بادي الرأي فيما لا يزال فيشكل بالزمان فدفع بقوله وقد
يقال آه وفيه ان مدار هذا ايضا على تعلق الارادة بوجود الممكنات الحادثة وان جعل معارضة او نقضا تفصيليا يجعل
السؤال متعلقا بزعمي لا يلزم الفصل بينه وبين متعلقه على تقدير جعله معارضة او نقضا مناقضة غير بعيد وايضا
هذا مادة التوهم اذ يمكن ان يتوهم اذ معنى فوقية الازل بالنظر الى الزمان عدم دخوله تحت تعريفه فلا ينافي قدم الزمان ولا
يذهب عليك انه يمكن ايضا ان يجعل اشارة الى اختيار الشق الاول من شقي الترديد الذي اورده المورد على الجواب
الثاني اعني التعلق الازلي متمم لعلة وجوده ادا لان المراد منه الوصل اللاازلي كما سبق ومنع لزوم كونه في الازل مستندا
بان الازل فوق الزمان آه والفرق بين هذا وبين السند المذكور اولا بمنع هذه الملازمة ظاهر غير محتاج الى البيان وعلى
هذا لا ورود للايراد بلزوم الفصل بين السؤال الآتي ومتعلقه ثم لا يذهب عليك على تقدير كون هذا الكلام تتميما
للجواب الثاني بحيث يشمل الزمان يلغو قوله والزمان من جملة الممكنات تصريحا بالمقصود وعلى سائر الوجوه يكون تصريحا
بشمول الكلام للزمان ايضا فتامل فان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء من عباده قوله فالواجب آه دفع لما يمكن ان
يقال كيف يكون الازل فوق الزمان مع ان الواجب في الزمان وهو ازلي فافهم قوله ما يوجد اي الذي من شانه
ان يوجد قوله من تخصيصات الممكنات اي تخصيصات الارادة الممكنات والجمع باعتبار الممكنات وفي بعض النسخ
من تخصيصاتها الممكنات وهي اولى قوله وجودها بدل من الممكنات اي من تخصيصاتها وجود الممكنات باوقاتها متعلقة
تخصيصاتها وقد نبهناك فيما سبق على تحقيقه فتذكر قوله بوجودها المتناهي اي من جانب المبداء اذ الحدوث تناهيها هي
الوجود من جانبه بمعنى ان يكون مسبوقا بالعدم سبقا لا يجامع السابق معه اللاحق ولم يعبر بتعلق الارادة بوجوده
في وقت لئلا يتوهم الوقت له حقيقة قوله وليس له تعالى دفع لما يمكن ان يقال ان الزمان قديم اذ سبحانه وتعالى سابق

بسبق الايجاب اب بوصف اللاحق وهذا السبق لغير اجزاء الزمان لا يكون الا بالزمان فيكون سبحانه وتعالى متقدما عليه
بزمان بالزمان وهو يلزم ان يقع قبلهما وهذا مبنى على ما ذهب اليه المتكلمون من ان هذا السبق اعم من ان يقع كل من السابق
واللاحق في الزمان او لا يقع شى منهما فيه او يقع فى احدهما دون الآخر قوله فان قيل آه هذا من طرف الفلاسفة معقبل
لما ذكره سابقا بقوله ولا يرد عليه ان التعلق الازلى آه اورده مع ان الجواب انما علم مما سبق فى الجواب عن قوله
ولا يرد عليه آه اذ قد علم منه الجواب باختيار الشق الثانى منه اعنى التعلق قديم ومنع لزوم قدم الممكن الذى تعلق
به الارادة تنبيها على التفصيل وتنبيها على ان الجواب الحق ما اشار اليه فيما سبق من قوله وان اردتم انه يمتنع تعلقه
وجوده فيما لا يزال فنختار انه كذلك ولا يلزم من ذلك آه لا ما اجاب به البعض من اختيار الشق الاول من ترديد هذا
اعنى كون التعلق حادثا ومنع لزوم التسلسل او منع بطلانه ويمكن ان يكون الغرض منه الاشارة الى انه لا يمكن الجواب
بمنع لزوم التسلسل لكنه يمكن الجواب عنه باختيار الشق الاول او منع بطلان التسلسل وما قيل من انه باطل للزوم الحوادث
غير المتناهية بين الحاصرين باطل فتأمل قوله بوقت حدوثها اى حصولها وليس المراد بالحدوث معناه الاصطلاحى اى الو
جود بعد العدم اذ المراد بعد الوجود هو الخارجى والوجود خارجيا للصفة العدمية قوله يقتضى آه اذ يجرى خلاصة الد
ليل فيها مع انها قديمة وهم معترفون بحدوثها قوله بان التسلسل اللازم آه وذلك لان منهم من جوز التسلسل فى سلسلة المعدات
والامور المتعاقبة الا انتظم الا بحركة سرمدية وهذه الحركة تقتضى محركا قديما فاذا كان العالم باسره وجميع اجزائه حا
دثا لا تكون حركة سرمدية فلا تكون سلسلة المعدات والامور المتعاقبة فلا يمكن اختيار الشق الثانى من الترديد الكلى
فى استدلالهم والتزام التسلسل لكونه تسلسل الامور المترتبة المجتمعة وهو محال قوله واما التسلسل آه حاصله انه
لا يجرى الدليل فى الحوادث اليومية اذ يمكن اختيار الشق الثانى من الترديد التالى فيها لعدم بطلان التسلسل اللازم نحو
جودها قوله فان الافلاك آه بيان لان ذلك التسلسل فى الامور المتعاقبة واشارة الى مذهب الفلاسفة فى ربط
الحادث بالقديم ولا يتوهم انه على هذا لا يتم جوابهم هذا لانه يؤدى الى ان يكون صحة الدليل موقوفة على صحة المدعى
اعنى قدم شخص من اشخاص العالم اذ صحته يتوقف على دفع النقض عنه ودفعه بناء على هذا الجواب يتوقف على قدمه وذلك
لان النقض انما هو على تقدير فرض الناقض قدم بعض اجزائه كما لا يخفى فان الدفع مبنى على هذا فتأمل قوله اما من حيث آه
لا يذهب عليك ان هذا الانفصال لمنع الخلو اذ هذه الحركة مبداء الحوادث بكل من حيثيتها كيف وصدورها من القديم من حيث
الاستمرار على ما سبق فلحيثية الاستمرار دخل فى وجودها ومعلوم ان لوجودها مدخلا فى الحادث وكونها واسطة فى صدوره
حدوث الحادث عن القديم من حيث تجددها بما صرحوا به الى ان التجدد الاستظهار والافالعاد حقيقة ليس الا بالنظر الى حد
خلفها فيه من حيث تجددها قوله من حيث تشابه الاجزاء قال مولانا حسين الخلخالى فى حاشيته وهو الحركة بمعنى التوسط
الحاصلة فى الفلك المنقسمة بانقسامه فى جميع الجهات فانهم صرحوا بان هذه الفلكيات الموجودة فى الخارج الرسمية
فى جميع اجزاء المتحرك على ما يشهد به الحس وعدم انقسامها فى امتداد المسافة بانقسامها لا يقدح فى ذلك قطعا ومعنى

تشابه اجزائها عدم اختلافها سرعة وبطوءا فى امتداد المسافة بوجه من الوجوه اى لا بمعنى ان يكون زمان الاخذ والترك واحدا
ومسافة السريع اطول ولا بمعنى ان تكون المسافة واحدة وزمان السريع اقصر ثم قال وبما ذكرناه ظهر بطلان ما قيل ان
الحركة بمعنى التوسط لا تقبل الانقسام اصلا فكيف تتشابه الاجزاء بها لان لا تكون الاجزاء متخالفة سواء كان له اجزاء ولم تتخالف كما فى
الحركة بمعنى القطع اولا يكون له اجزاء اصلا انتهى قوله فيما ذكره المحشى الخلخالى نظر لانه ان اراد انه لا اختلاف للاجزاء الحاصلة
فى جانب المتحرك سرعة وبطوءا فى امتداد المسافة فليس كذلك اذ الكلام فى حركة الافلاك ومعلوم ان اجزاء الكرة المتحركة
متفاوتة سرعة وبطوءا فى امتداد المسافة وان اراد ان الاجزاء التى لها بحسب امتداد المسافة وانقسامها غير متفاوتة لكن
لعدمها رجع ما ذكره الى ما قيل اللهم الا ان يقال يمنع كون اجزائها الحاصلة بحسب المتحرك متفاوتة كذلك فى امتداد المسافة
ولا يلزم من تفاوت اجزاء المتحرك فى امتدادها تفاوت اجزائها والا يلزم كون الحركة متحركة وعلى تقدير التسليم انما يلزم تفاوتها
بالعرض اذ حركة الاعراض عرضية بمعنى ان لها واسطة فى العروض لا ذاتية تتصف بها الاعراض حقيقة و
المراد بالتشابه هنا هو عدم الاختلاف بالسرعة والبطوء اللذين يتصف بهما السريع والبطىء حقيقة لا مجازا
وقد ظهر من هنا ان ما قاله الخلخالى اقرب لانه اذا امكن حمل النفى على معنى يكون الموضوع موجودا عليه يكون
حمله عليه اقرب من حمله على معنى لا يكون الموضوع عليه موجودا لكن حمله على ما ذكره القائل مولانا يوسف القرباغى
ايضا صحيح اذ لا اجزاء لها باعتبار امتداد اجزاء المسافة اصلا ويجوز ان يكون مراده نفى هذه الاجزاء فما ذكر
الخلخالى من انه ظهر بما ذكره بطلان ما قيل ليس بشىء قوله تجدد فى نفسها فان قلت انها مستمرة باعتبار ذاتها
ونفسها فما معنى تجددها فى نفسها قلت معناه تجددها الكائن فى نفسها وذاتها من قبيل كينونة الصفة للموصوف
اى التجدد الذى هو صفة لذاتها ونفسها وهذا لا ينافى ان يكون ذاتها مستمرة ويكون التجدد صفة لها باعتبار
نسبتها الى حدود المسافة وايضا يمكن ان يقال ضمير فى نفسها راجع الى الحركة على ان يكون المراد بالحركة
بمعنى القطع ولا خفاء فى كونها متجددة فى نفسها وذاتها حقيقة فيكون فى الكلام استخدام فتأمل قوله
وهم قائلون بجواز التسلسل آه فان قلت القول بجواز التسلسل فى الامور المتعاقبة لا يقتضى كون
عدم وجوب اجتماع الآحاد سببا وعلة لجواز هذا التسلسل على ما يقتضيه سياق الكلام اذ عدم وجوب الاجتماع لا يلزم
كونها متعاقبة فى الوجود بالفعل انما يستلزم امكان تعاقبها قلت المراد بالامور المتعاقبة فى قوله لجواز التسلسل
فى الامور المتعاقبة هى الامور التى لا تكون ذواتها آبية عن التعاقب اى يكون التعاقب ممكنا لها بالنظر الى ذواتها
وكون الامور ملاحظة مدخلية بعضها فى بعض آبية وما نعة عن كونها متعاقبة بالفعل ولا خفاء فى ان القول
بجواز التسلسل فى هذه الامور يقتضى كون عدم وجوب اجتماع الآحاد سببا وعلة لجواز هذا التسلسل وايضا يمكن
ان يقال الوجوب المنفى فى علة جواز هذا التسلسل هو المقابل للامتناع فقط فيفيد امتناع اجتماع الآحاد
فى تعقيب قولهم وهم قائلون آه ما يتعلق لاجله وان كان المراد من الامور المتعاقبة الامور المتعاقبة بالفعل لكن

اذا لو اذا لم يشترط الاجتماع في الوجود لجريان برهان التطبيق واستحالة التسلسل بجوّزه في الامور التي
يكون تعاقبها اذ لم يكن الاجتماع ثابتا لم يتحقق الشرط وعند عدم تحققه لم يتحقق المشروط ايضا اعني جريان البرهان
ايضا واستحالة التسلسل مع انه لا يكفي في الاستدلال احتمال ما يتوقف عليه صحته بل يلزم فيه اثباته والاجتماع مما يتوقف عليه صحته عند
من يقول باشتراطه لتجويز التسلسل ولا يجري برهان التطبيق عندهم فيما اذا لم يكن الاجتماع ثابتا بل محتملا فهذا واحفظه ينفعك
في مواضع شتى قوله فلا بد لعدمه من علة حادثة قال مولانا يوسف القرباغي ممنوع وانما يكون كذلك لو كان عدمه لا لذاته وليس كذلك
قال صاحب التحصيل ولولا ان في الاسباب ما يعدم لذاته لما صح وجود الحادث وذلك هو الحركة التي لذاتها و
حقيقتها تفوت انتهى ولا يلزم كونها ممتنعة لذاتها لان الممتنع لذاته ما لا يجوز له وجود اصلا لذاته لا ما لا يجوز له وجود خاص مثل
الوجود بعد العدم والوجود في الزمان الثاني وهنا كذلك اي الممتنع هو الوجود بعد العدم وفي الزمان الثاني لكون العدم بعد
الوجود مقتضى الذات اقتضاء تاما على ما ذكره القائل الا يرى انهم قالوا الزمان يمتنع عليه الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود
مع انه ليس كذلك بممتنع ولا واجب في هواي الواجب ما يمتنع عليه جميع انحاء العدم الخارجي مع انه لا يمتنع عليه العدم الخارجي
الذي يكون مستمرا ازلا وابدا اذ هو ليس قبل الوجود ولا بعده وهذا معلوم لمن له اطلاع على دليلهم على امتناع الوجود بعد العدم
وامتناع العدم بعد الوجود عليه كما ان الممتنع ما يمتنع عليه جميع انحاء الوجود الخارجي فيجوز كون الحركة ممكنة مع امتناع الوجود في
الزمان الثاني عليها قوله طاب ثراه فان قلت يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة قلت انما يلزم ذلك لو كانت الحركة باعتبار
الوجود في الزمان الثاني ممكنة وليس كذلك بل هي ممتنعة باعتباره فلا تكون معلولة باعتباره هذا ما نقل عن تقرير بعض
المتأخرين ورد عليه بان الحركة لما كانت ممكنة باعتبار وجودها في آن الحدوث فيجب بقاؤها ببقاء العلة لدوام المعلول
بدوام العلة وفيه ان وجوب العدم بعد الوجود لذاته مانع عن وجوده في ان الزمان الثاني الذي هو البقاء ولقائل
ان يقول لو كانت الحركة لذاتها علة لعدمها بعد الوجود يلزم اجتماع النقيضين فان العدم بعد الوجود يكون ح مقتضى
ذاتها فيتحقق لها آن الوجود لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وانه اجتماع النقيضين بل اخفش كما لا يخفى
على المتأمل فان قلت يحتمل ان يكون العدم بعد الوجود واجبا لذات العدم بعد الوجود قلت فيكون متقررا دائما و
يلزم الفسد المذكور فافهم انتهى اقول لا يذهب عليك ان ما اورده الوالد طاب ثراه اولا مبني على ما هو التحقيق
من ان علة البقاء هي علة الوجود اولا مفصلا ان جواز كون المتحرك للحركة مما يمتنع عليه الوجود في الزمان الثاني
مع امكان الحركة محال او مستلزم امكان تخلف المعلول عن العلة التامة واللازم باطل لان امكان المحال كالمحال فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان الوجود بعد العدم وفي الزمان الثاني لو كان ممتنعا عليها لذاتها كان رفع هذا الوجود من
مقتضيات ذاتها اقتضاء تاما فلا يحتاج الى رفع علة الوجود فيمكن ان يجامع رفعه وجود هذه العلة وهذا
الا استلزام امكان تخلف المعلول وهو الوجود في الزمان الثاني عن العلة التامة وهي علة الوجود اولا لا اتحاد
عليهما على ما عرفت فالمراد بقوله يلزم تخلف آه انه يلزم امكان التخلف اذ التخلف بالفعل لجواز انعدام هذه العلة حين عدمها الا انه

ايضا

ايضا اي كما انه يجوز ان تكون باقية غير معدومة ح غير لازم ولا يجوز ان يكون مراد الوالد طاب
ثراه بالعلة في الايراد ذات الحركة وبالمعلول الوجود في الزمان الثاني اذ الكلام ليس في كون ذاتها مقتضية
لشيء من الوجودين السابق واللاحق ولان يكون المراد بالعلة ذات الحركة ايضا وبالمعلول الوجود اولا لما ذكرنا ولعرض
كون الحركة حادثة ح نظرا الى هذا الوجود والعدم مساعدة الجواب ايضا ولان يكون المراد بالعلة علة ذات الحركة
ايضا وبالمعلول العدم اللاحق لعدم مساعدة الجواب ايضا ولان المفهوم من قوله ولان لقائل ان يقول آه وهو ان
احتمال الحكم بتخلفه عن علته مما لم يدخل في سلك الايراد الذي اورده قبله قول الوالد طاب ثراه ويرد عليه آه حاصله
اثبات الملازمة بان امكان الوجود في آن الحدوث يستلزم امكان وجوده في الزمان الثاني لان الثاني ليس الا الاول متصفا
بالحصول في الزمان المذكور فلو كان ممتنعا عليها ولكان رفعه مقتضى لذاتها اقتضاء تاما لزم كون تخلف المعلول عن العلة
التامة على ما حققناه لك في تقرير السؤال قول الوالد طاب ثراه لذاته الضمير راجع الى الحركة باعتبار نحو المذكور
اذ لو كان راجعا الى العدم يرد عليه ان الكلام بعد في كون العدم واجب الحصول لذات الحركة لا لذاته وكونه واجب الحصول
لذاته كما سيجيء في كلامه قول الوالد طاب ثراه مانع عن وجوده اي عن وجود المذكور من الحركة في الزمان الثاني
وفيه ان ارتفاع المانع جزء من العلة التامة على المذهب المنصور فيكون العدم في الزمان الثاني لارتفاع جزء علة الوجود
اعني ارتفاع المانع عنه فلا يكون مقتضى الذات وحده الا ان يقال لا يقدح في كون الشيء مقتضى الذات وحده توقفه
ما يستند الى الذات وحده فيه وهنا كذلك اذ وجوب العدم في الزمان الثاني مما يستفاد من ذات الحركة على هذا
التقدير قول الوالد طاب ثراه بل اخفش وذلك لاستلزامه حصول العدم بعد الوجود قبل آن الوجود ايضا وكذا
يلزم هذا على الاحتمال الثاني وتخصيص العدم بعد الوجود واجب الحصول لذاته لا لذات الحركة في ذكر الوالد طاب
ثراه الاخفشية هنا تشنيع على المحشي الخلخالي حيث ذكره في الثاني فقط مع ان كلامه يلزم اجتماع النقيضين وهو
العدم اللاحق قبل آن الوجود يجري على كلا الاحتمالين كما صنعه الوالد طاب ثراه قول الوالد طاب ثراه واجبا لذاته
آه اي يكون ذاته مقتضيا اقتضاء تاما لحصوله فالوجوب هنا عبارة عن كون الحصول مقتضى الذات الى مثل
الواجب اقتضاء تاما قول الوالد فافهم لعله اشارة الى انه يمكن ان يقال يكون الذات اي ذات الحركة علة في دفع
زوال الوجود او شرطه ولا يجعل في هذه الملازمة بسبب الاطالة فان خدمة الوالد مما يوجد في النزاهة قوله اما
امر موجود مانع عن وجود ذلك الجزء من الحركة قوله او عدم امر موجود من الاجزاء الوجودية لعلة ذلك الجزء من الحركة
قوله او بعضها امر موجود وبعضها عدم امر موجود اي يكون بعض تلك العلة الحادثة لعدم ذلك الجزء من الحركة امرا موجودا
وبعضها امرا معدوما بان ينتفي بعض الاجزاء الوجودية لعلة وجود ذلك الجزء او كلها ويوجد المانع عن وجوده ايضا
معا فان عدمه ح يكون مستندا الى مجموعهما ولا يلزم توارد المستقلين اذ كل منهما لا يستقل الا عند الانفراد واما
عند الاجتماع فالمجموع هو المستقل قال الوالد طاب ثراه فان قلت فيلزم على هذا كون العلة اي الموقوف عليه

لعدم حقيقة اى الكليا حما وقا على كل واحد وعلى المجموع وكذا على كل من اعدام الاجزاء الوجودية لعلة وجوده وعلى الاثنين
الثاني منها حصاعدا وعلى المجموع مع كون المعلول واحدا شخصيا وهو العدم الشخصي لذلك الجزء من الحركة فلما
اذ يلزم ان يكون تحصل العلة فوق تحصل المعلول مع ان الامر هنا على العكس لان تحصل الشخص فوق تحصل الكلي فان
فاجاب عنه بانه يلزم هذا في علل الاعدام وان كان المعلول واحدا شخصيا لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح من جعل الواحد منها
علة دون الآخر مع ان كل واحد منها يكفي للعدم المعلول ثم بين الشرح اى في الالزام المذكور في علل الاعدام بان العدم
لا يحتاج الى علة مؤثرة بل يكفيه عدم علة الوجود وانعدام العلة كما يكون بانتفاء واحدة منها من العلل الاربع لوجود
المانع يكون ايضا بانتفاء المجموع ووجود المانع فتامل انتهى اقول لا يذهب عليك انه يمكن ان يقال كما ان تحصل العلة
المؤثرة يجب ان يكون فوق تحصل المعلول كذلك تحصل ما يكفي في حصول الشيء يجب ان يكون فوق تحصل ذلك الشيء والفارق
بينهما غير بين والاجيبين فالالزام كون الامر الكلي علة حقيقية في الاعدام غير مستقيم وهذا السر غير مفيد في هذا الا
لتزام فالحق الالتزام جواز التعدد والتوارد في علل الاعدام وهذا السر مفيد فيه كما لا يخفى على من يتنبه لا
سيما بعد ما علم جواز التعدد والتوارد في علل الوجود ولا يلزم في الاعدام كون الامر الكلي علة حقيقية كما انه
يلزم ذلك على تقدير التعدد في علل الوجود ولذا نفى المحققون جوازه وان كان على سبيل البدلية لعدم الاحتياج هنا
اى في علل الاعدام حقيقة اللهم الا ان يقال الكفاية هنا بقياس على الاحتياج هناك اى في علل الوجود فلا يبعد
الكافي بها حقيقة ايضا بل الكافي حقيقة بها ليس الا الامر الكلي ايضا بهذا فافهم قوله لا يكون عدمه علة لعدمه
وذلك لان المعلول يجب وجوده عند وجود جميع علله ويمتنع تخلفه عنها فلا يتصور ان يكون عدمه بعدم شيء
غير كل من علل وجوده والا فيمكن حصول عدمه بعدم ذلك الشيء من غير انعدام شيء من علل وجوده فيلزم
تخلفه عن جميع تلك العلل وهو محال وان كان المحال كالمحال محال فما يتعلق هنا اعني ان يكون عدمه لعدم شيء آخر ايضا
محال فما يكون عدمه علة لعدمه يجب ان يكون لوجوده دخل في وجوده هذا هو تقريب الاستدلال على هذا المطلب
فما اورده المحشي الحلبي هنا غير مستقيم اللهم الا ان يقال ما ذكره من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم فوجهه
لتطلع عليه قوله لا بد ان يكون احد القسمين من الامور الموجودة وتلك الاعدام او كلها غير متناه قال الوالد طاب
ثراه وذلك لان عدم امر موجود هو عدم علة وجود ذلك الجزء من الحركة كلا او بعضا والامر الموجود مانع ووجوده
وعدم هذا المانع ايضا جزء من علة وجوده بناء على ان ارتفاع المانع جزء من العلة التامة لوجود الشيء فان كان ما
نافيا وجود تلك العلة ايضا وح يكون عدمه جزء العلة التامة لعلة وجوده من حيث انه مانع عن وجود علته
وجزء من علة وجوده من حيث انه مانع عن وجوده ويمكن ان يكون جزء من علة علة فقط ان كانت مانعيته عن و
جوده باعتبار كونه مانعا عن وجود علة فقط فيكون احد القسمين غير متناه اى الامور الموجودة وهي علل و
جود ذلك المانع بناء على ان عدم العلة اى علة وجوده انما هو بها ايضا وان لم يكن كذلك اى لم يكن ذلك المانع مانعا

اى كعدم وجود ذلك الجزء من الحركة ... منه سره

عن وجود علته ايضا يكون كلاهما غير متناه لان عدم العلة ح يكون لعدم تلك العلة وهكذا فتسلسل الاعدام كا
لامور الموجودة اى علل وجود ذلك المانع فافهم انتهى مع نوع تفصيل لنا اقول لا يذهب عليك ان عدم تناهي كل منهما
على تقدير كونه مانعا عن وجود تلك العلة ممنوع ايضا اذ يجوز ان لا يكون عدم تلك العلة ح لعدم عدم ذلك المانع
فقط ح لا يقتضي غير ذلك المانع وعلل الموجودة لجواز ان يبقى علتها بعدم جزء منها ايضا اذ لم يكن عدم ذلك المانع
جزء منها او بعدم جزء آخر منها غير عدم ذلك المانع ايضا اذ كان جزء منها كما عرفت ان كلا من الاحتمالين وهذا
جائز في علل الاعدام على ما عرفته فيما سبق فان قلت عدم عدم المانع مستلزم لامر وجودي وهو المانع لا غير
فلم لا يجوز ان يكون لعدم امر آخر وهكذا فتسلسل الاعدام ايضا كالامور الموجودة التي هي علل وجود المانع من غير
احتياج في حصول تسلسلها الى القول بعلية عدم جزء من علة وجود الجزء غير عدم المانع ايضا اى كما ان عدم عدم الما
نع ايضا علة قلت لان تحصل اللازم تابع لتحصل الملزوم فيلزم ان يكون الامر العدمي علة مستقلة للوجود وهو غير جائز
وانقيم في قول الوالد طاب ثراه وان لم يكن كذلك الخ نظر كيف ولا بد ان يكون وجود ذلك المانع مستلزما لانعدام علة الجزء
وهو ظاهر ومعلوم ان انما يكون بان يكون احدهما علة للآخر او بان يكونا معلولي علة واحدة وعلى الاول يعود بناء
على ما زعمه ان غير المتناهي احد القسمين وهو الامور الموجودة اذ لا يجوز ان يكون عدم العلة علة لوجود المانع لعدم
جواز كون العدم علة مستقلة للوجود فالامر لا يكون الا بالعكس وح يعود ما ذكرنا بناء على ما زعمه في اول الحاشية
وعلى الثاني ايضا نقول يجوز ان تكون العلة الواحدة علة وجود ذلك المانع فلا يلزم التسلسل الا في الامور الموجودة
بناء على ما قرره فالاوجه ان الانفصال انما هو نظرا الى عدم تناهي كل منهما على كل تقدير لا ان اللازم
لا ان اللازم على تقدير الاول هي احد القسمين فقط واللازم على الآخر هو عدم تناهيهما معا ولعله الى مجموع ما ذ
كرناه اشار الوالد طاب ثراه بالامر بالتفهم في آخر الحاشية واعلم انه قد ظهر بما ذكرناه ان مراد الشارح باحد القسمين
هو احدهما على التعيين اى الامور الموجودة هذا قوله والحاصل انه يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة
المجتمعة قال الوالد طاب ثراه فان قلت يجوز ان تكون تلك الامور معدات قلت فيلزم بناء على ما قال الواهب المعدات
لا انما تنتظم بحركة سرمدية وان كان هذا دعوى بلا دليل ان تكون لتلك المعدات معدات اخر وهكذا فيلزم وجود سلاسل
غير متناهية وكل واحد من آحاد تلك السلاسل غير متناهية ايضا وآحاد كل من السلاسل وان لم يجتمع في الو
جود الا انه لا يخلو كل منها عن وجود فرد من افرادها حين وجود معلول تلك السلاسل فيلزم التسلسل في الامور الموجودة
المجتمعة المترتبة بسبب وجود فرد من افراد كل سلسلة وح يلزم محذور آخر ايضا بناء على ما ادعوه وهو ثبوت اجسام
غير متناهية متحركات بحركات سرمدية وهو باطل لقيام البراهين على تناهي الابعاد مع انهم معترفون بالبطلان ايضا
هذا ما سنح لي ثم رأيت الثاني مصرحا به في تعليقات الشارح على الرسالة المسماة بالزوراء انتهى اقول ان اراد انه يلزم
وجود سلاسل غير متناهية وغير متداخلة بعضها في بعض ايضا فهذه الملازمة ممنوعة كيف ولا فرق بين هذه المعدات

وهو قول ادركهما

تنتظم

اى المعداة لوجود مانع جزء الحركة التي كلاهما منتفيان فيهما على هذا التقدير ونفس تلك الحركات المتجددة حيث كانت معدات
لوجود الحادث عند الفلاسفة ولم يقل احد انها محتاجة الى سلاسل اخرى غير متناهية وغير متداخلة من
المعدات وكما ان الحركة السرمدية للجسم المتحرك بهذه الحركات المتجددة كافية لانتظام سلسلتها من غير حاجة الى حركة
سرمدية اخرى كذلك الحركة السرمدية للجسم المتحرك بالحركة التي فرض عدم جزء منها كافية في انتظام سلسلة معدات
وجود مانع وجود جزئها من غير حاجة الى حركة سرمدية اخرى لكنه على تقدير صحة هذه الملازمة على الوجه الذي ذكر
تاه تكون الملازمة الثانية اعنى لزوم التسلسل في الامور المجتمعة المترتبة صحيحة وكذا لزوم المحذور الآخر
وان اراد انه يلزم وجود سلاسل غير متناهية متداخلة بعضها في بعض من المعدات فهذه الملازمة صحيحة اذ و
جود السلاسل الغير المتناهية من لوازم وجود الامور الغير المتناهية المترتبة معدات كانت اولا بل من لوازم
وجود الامور الغير المتناهية للترتيب مطلقا لكن الملازمة الثانية ممنوعة وكذا لزوم المحذور الآخر اذ
يكفي وجود المعد الاخير الذي مبدء للسلسلة الكبرى حين وجود المعلول لانه وان كان معلولا للسلسلة باعتبار
ذاته لكنه يعد من افراد مجموع سلسلة المعدات المشتملة على جميع السلاسل الغير المتناهية منها باعتبار كونه
للمعلول ايضا اى كما انه معلول باعتبار ذاته والحاصل انه يجوز ان يكون عدم خلو كل سلسلة من وجود فرد باعتباره
معد يكفى معلول السلسلة اصغر من السلسلة التى يكون هذا المعد مبدء لها ويكون معدودا من افرادها هو مبدء
باعتبار انه معد للاحق والمعد مما يمتنع اجتماعه مع المعلول فلا فاللازم ليس الا وجود الافراد الغير المتناهية المتعا
قبة اذ الموجود حين وجود المعلول ليس الا المعد الآخر وكذا الموجود حين وجود المعد الاخير لم يكن الا معد ذلك
المعد وهكذا والقول بان المعد موجود حين وجود المعلول ممنوع والمراد وجوده قبيل وجوده فلا يتوهم لزوم اجتماع
المعد مع المعلول ايضا وايضا الحركة السرمدية للمتحرك بهذه الحركة الذي فرض عدم جزء منها كافية في انتظام هذه
السلاسل المتداخلة الغير المتناهية من معدات وجود مانع ذلك الجزء فلم يلزم المحذور الثاني ايضا فافهم هذا
المقام فان الفيض من الملك العلام وهذا وان كان مع الوالد طاب ثراه مما تمجه الآذان لكن اقدمنا عليه ان ما حكاه
عن الوالد فيه نحو شان **قوله** ان كان بسبب موجود آه يمكن ان يكون اشارة الى الخلاف في ان علة عدم العدم
وجود او يستلزم له ويكون ما سبق من كون العلة الحادثة لعدم جزء الحركة امرا موجودا مبنيا على ان عدم العدم
وجود فيكفى ان عدم عدم المانع عين وجود المانع **قوله** فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل جزء آه اقول هذا الا
ليس بشغاب يفهم من الرد على ما اعترض اذ التسلسل اللازم فيه كان في علل الامر الموجود الواحد وهو اجتماع اما
مانع وجود جزء الحركة المفروض عدمه او علة وجود هذا الجزء ولا كلام في كونها مترتبة ترتبا ذاتيا بل هو ايراد آخر
على ما ادى به تحقيق الاعلام جوابهم بناء على حمل قوله فما بسبب تجدد ما في نفسها فيحتاج الى سبب آخر ويتسلسل على معنى
ان الاجزاء المتجددة غير متناهية فيكفي لتجدد كل وتحقيقه تقرره اى عدمه بعدم عدم المانع فيلزم التسلسل المستحيل

الموانع

في الموانع لكل جزء على سبيل التوزيع وتقرير الايراد على هذا الذى ذكره بقوله فان قلت على التقدير الظاهر والاعتراض
الاول الذى ذكر بقوله واعترض عليه آه كان متجها على ان النسخ في كلام حجة الاسلام هو الواقع في اسباب كل جزء على حدته فا
فهم **قوله** ومجتمعة في الوجود وذلك لان الوجود بعد العدم اللاحق ممتنع على اجزاء الحركة فيجب اجتماع اعدام غير متناهية لها
وهذه الموانع لما كانت علة لها امكن اجتماعها ايضا كل مع معلوله وانما قلنا امكن لما سبق من الشرح من قوله لجواز ان تكون
حدوثها ولو كان آنا كافيا في انتفاء ما هو مانع عنه **قوله** المستلزم لوجود المانع ان جعل صفة للعدم الاول المضاف الى العدم
فالمانع هنا المضاف اليه للوجود يكون عبارة عن مانع مانع وجود جزء الحركة وهذا اوفق بحسب المعنى لكنه يحتاج الى تعسف وهو ارجاع
الضمير في علة في قوله اجزاء علة الى البعيد مع امكان الحمل على ما يرجع الى القريب وان جعل صفة للعدم المضاف اليه للعدم المضاف
الى المانع يكون المانع المذكور راجعا المضاف اليه للوجود هنا عبارة عن مانع وجود جزء الحركة وهذا ليس بحسب المعنى اذ مع عدم
كون الكلام في وجود مانع جزء الحركة يرد عليه ان عدم مانع وجود الشيء لا يستلزم وجود ذلك الشيء اللهم الا ان يلتزم كونه جزء
اخيرا من علة التامة لكن هذا يسلم عن الخدشة اللفظية ولما كانت رعاية جانب المعنى اولى عند تعارض جانبه وجانب اللفظ
كان الحمل على المعنى الاول احرى والاليق **قوله** وقت عدمها اى عدم تلك الموانع وهذا الوقت ليس وقت وجود اجزاء الحركة
كما ان وقت وجودها حين قبله اذ القول بعدم اجتماعها في الوجود مبني على جواز ان تكون حدوثها ولو آنا كافيا في انتفاء ما هو مانع عنه
قوله وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث الغير المتناهية قال الوالد طاب ثراه اطلاق الموانع عليها
باعتبار ان علة المانع للشيء مانع له والا فمانع المانع المعلول عدمه لهذه السلسلة انما هو اللازم لعدم عدم مانع المانع
في اولها واما في المرتبة الثانية فاللازم مانع لعدم مانع المانع المذكور لا مانع المانع ولا مانع الجزء المفروض من الحركة
ويمكن ان يكون اطلاق الموانع باعتبار ان العلة التامة للوجود مانع العدم وبالجملة يلزم التسلسل في الامور الموجودة
المترتبة بحسب الوجود والحدوث بالذات المجتمعة عند عدم مانع جزء الحركة على هذا التحقيق التسلسل في الاعدام اذ يلزم في المرتبة
الثانية وهي عدم مانع عدم مانع المانع وجود علة مانع المانع اذ عدم علته مانع لعدم عدم مانع المانع وهو مسلوب في
هذه المرتبة الثالثة وهي عدم عدم مانع عدم عدم مانع المانع وجود علة تلك العلة فانه مانع لعدم تلك العلة
المانع لعدم عدم مانع المانع ومانع المانع لعدم عدم مانع المانع مثبت في هذه المرتبة ويزداد في المرتبة الرابعة
عدم ومانع مضاف الى العدم الاول والمرتبة الثالثة وفي المرتبة الخامسة يزداد عدمان ومانع مضاف الى المانع الاول
في المرتبة الرابعة ويتخرج في كل مرتبة بالتأمل الا انها الموجود وانما احتجنا الى التكلف السلسلة في العدمات بما سبق
من ان التحقيق ان ينتسب العدم الى العدم قال الوالد طاب ثراه والا فمانع المانع المانع المضاف اليه للمانع وهو
مانع وجود جزء الحركة وقوله المعلول عدمه صفة لهذا المانع المضاف وقوله لهذه السلسلة اشارة الى السلسلة التي
حصل بها عدم هذا المانع فان عدم كل مانع من الموانع الغير المتناهية عن وجودات اجزاء الحركة الغير المتناهية
معلول لسلسلة غير متناهية على هذا التقدير بحيث لا يحصل الا بها وقوله في اولها اى اول هذه السلسلة فان اوله

هذه السلسلة هو عدم عدم مانع المانع عن وجود جزء الحركة حتى يلزم وجود مانع هذا المانع فيكون هذا المانع
معدوما فان ما هو علة قريبة للمعلول يكون جزءا اولا للسلسلة الغير المتناهية من علله اذا كان التسلسل في العلل وجزء
عرض المعلول فيما في الطرف الماضي فيها وقوله واما في المرتبة الثانية اي من هذه السلسلة ايضا اي اللازم من جزئها
الثاني من طرف الماضي ايضا وقوله فاللازم آه وذلك لان الجزء الثاني من هذه السلسلة هو عدم مانع عدم عدم مانع
المانع عن وجود جزء الحركة واللازم من هذا هو وجود مانع عدم مانع المانع فان مانع عدم عدم مانع المانع اذا لم يكن موجودا
يكون مانع علته موجودا ومانع عدم الشيء علة لوجوده لا مانع عن وجوده فصدق انه ليس مانعا عن وجود مانع المانع
عن وجود جزء الحركة وصدق عدم كونه مانعا عن وجود جزء الحركة ظاهر غير خفي وقوله بالذات اي ترتبا بالذات
يفهم منه انه حمل الحدوث في قول الشارح المترتبة بحسب الحدوث على معنى الحصول والوجود لا على ان الترتب في الحدوث
بحسب الزمان كما سيجيء وسيصرح الوالد طاب ثراه بهذا في حاشية قول الشارح فيلزم التسلسل المستحيل
في اسباب وجوده وعلى هذا ينبغي معقود الشارح دفع توهم انه لا يجري مثل ما ذكره في الرد على الاعتراض الاول
على حجة الاسلام في رد هذا الاعتراض عليه ايضا الذي ذكره بقوله فان قلت على كل آه وقوله وهو مسلوب آه اي
مانع عدم عدم مانع المانع مسلوب في هذه المرتبة فان الجزء الثاني من هذه السلسلة الذي هو المراد بالمرتبة الثا
نية منها هو عدم مانع عدم عدم مانع المانع كما عرفت وقوله المانع لعدم عدم مانع المانع صفة لعدم تلك
العلة وقوله ومانع المانع لعدم عدم مانع المانع مثبت في هذه المرتبة وذلك لان هذه المرتبة اي الجزء
الثالث من هذه السلسلة كان عدم عدم مانع مانع عدم عدم مانع المانع وعدم العدم اثبات وقوله وتزداد
في المرتبة الرابعة عدم ومانع مضاف الى العدم الاول في المرتبة الثالثة فيكون التقدير هكذا عدم مانع عدم
عدم مانع مانع عدم عدم مانع المانع فيلزم فيها ايضا وجود علة علة تلك العلة اذ عدم علة علة تلك العلة مانع لعدم
عدم علة تلك العلة المانع لمانع عدم عدم مانع المانع والمفروض سلبه ولا تذهب عليك انه لو زاد في هذه المرتبة عدمان
لما نفي عدم علة علة تلك العلة مسلوبا فيتحقق علة تلك العلة معدومة فيلزم التخلف وقوله في المرتبة الخامسة تزداد
عدمان ومانع مضاف الى المانع الاول في المرتبة الرابعة فيكون التقدير هكذا عدم عدم مانع مانع عدم عدم مانع
مانع عدم عدم مانع المانع فيلزم فيها وجود علة علة علة تلك العلة فان وجودها مانع لعدم علة علة تلك العلة المانع
لمانع مانع عدم عدم مانع المانع ومانع المانع لمانع مانع عدم عدم مانع المانع مثبت في هذه المرتبة فالخطا
بطريق اي انما وجد في صدر المرتبة المتقدمة عدم واحد مع مانع تزداد في المرتبة الثالثة لها عدمان مع مانع مضاف
الى المانع الاول في المتقدمة لا الى عدم ذلك المانع لان المانع المضاف اليه لعدم واحد عبارة عن عدم علة فلو اضيف
الى عدم ذلك المانع مانع المرتبة العالية الذي ثبت فيها عدمه لاضافة العدمين اليه يلزم وجود مانع عدم عدم العلة
التي كان ذلك المانع المضاف اليه لعدم واحد في المرتبة المتقدمة عبارة عن عدمها فيلزم عدم وجود تلك العلة وهو خلف ومتى وجد فيها

عدمان

عدمان

١٥

عدمان مع مانع تزداد في الثانية لها عدم واحد مع مانع مضاف الى العدم الاول في تلك المرتبة المتقدمة
وذلك لان المانع المصدر بعدمين عبارة عن وجود علة فلو كان المانع المضاف في المرتبة العالية الى العدم
الاول من عدميه ايضا مصدرا بعدمين يلزم عدم وجود تلك العلة وهو خلف وكذا لو كان مضافا الى
نفس ذلك العدم المانع كما لا يخفى ومتى كان في صدر المرتبة عدم واحد مع مانع يلزم اثبات اللازم المو
جود منها بفرض كون ذلك المانع مسلوبا فيها واذا كان في صدرها عدمان مع مانع يلزم اثباته منها بفرض
كون ذلك المانع اعني المضاف الى مانع المرتبة المتقدمة مثبتا في هذه المرتبة العالية المصدرة بعدمين
مع مانع وانما اطنبت الكلام في هذا المقام كيلا ينسب الوالد طاب ثراه الى الخطاء بسبب ضعف الاوهام قوله
فيلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجوده اقول الظاهر ان التسلسل في الشق الاول في مانع موانع موانع وجود الاجزاء
على ما يفيد ظاهر قوله في الحدوث وح لا احتياج في هذا التسلسل الى استخراج سلسلة غير متناهية لعدم كل مانع
يفرض بعد مدة مستلزمة لامور موجودة غير متناهية مترتبة بالذات مجتمعة في الوجود على ما عرفت
تفصيله بل يكفي ان يقال وان لم يجتمع في الوجود بناء على ما سبق من جواز ان يكفي حدوثها ولو آنا ما كافيا
في امتناع ما هو مانع عنه فيفرض عدم كل بعد آن حدوثه على ما هو مقتضى تقدير عدم اجتماعها كانت اعدامها
الغير المتناهية مجتمعة لاجتماع الاعدام الغير المتناهية للاجزاء الغير المتناهية في طرف الماضي فاذا
كان عدم كل من تلك الموانع الغير المتناهية لعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع يلزم وجود الموانع الغير
المتناهية المجتمعة المترتبة في الحدوث بحسب الزمان لتلك الموانع لكل مانع على سبيل التوزيع ولا يجاء على
هذا اطلاق الموانع عليها الى ما وجهه به الوالد طاب ثراه على ما عرفته بل يصح على ظاهره لكن لا يذهب
عليك انه يجوز ايضا ان يكفي حدوث موانع الموانع ولو آنا ما كافيا في انتفاء ما هو مانع عنه فلا يلزم اجتماعها
ايضا فالتعويل ليس الا على الشق الثاني على هذا التقدير وان التسلسل في هذا الشق اعني الشق الثاني في
اسباب وجود كل مانع عن وجود اجزاء الحركة على حدته فيكون التسلسل في هذا الشق في الامور الموجودة المتر
تبة بالذات المجتمعة في الوجود وانما احتاج في هذا الشق الى القول بلزوم التسلسل في اسباب وجود مانع
مانع فقط ولم يقل بان تلك الموانع غير متناهية فيكون اسبابها غير متناهية ايضا اذ كل منها سبب والسبب بها
مترتبة في الحدوث كنفس تلك الموانع فيلزم وجود امور غير متناهية مجتمعة مترتبة في الحدوث بحسب الزمان كما
في الشق الاول كما عرفناه لان الكلام على تقدير عدم اجتماع تلك الموانع في الوجود فيكون اسبابها وجودها
غير مجتمعة فيه ايضا هذا قوله من الايراد على الاخذ لدليلهم فان قلت هذا ليس ايرادا على دليلهم بل على
بيته ابقاء النقض على دليلهم على حاله قلت ما يفيد بقاء النقض فهو ايراد على الدليل فان قلت الوجوه
السابقة كانت اجوبة قلت الجواب عن الدليل ايراد عليه وكذا العكس قوله لزم ان يكون احد المتضايفين آه

اي عن وجود اجزاء الحركة ١٢ منه

بالاضافة ١٢ منه

اي الايراد على الدليل جواب عنه ١٢

قوله ان اريد انه يلزم ان يكون عدد احد المتضائفين اكثر من عدد المتضايف الآخر اذ لو لحظنا كل متضايفين مع ما يضايفه حقيقة فبطلان اللازم مسلم كيف ويلزم تحقق احد المتضايفين بدون الآخر مع انه محال كما ان تعقل احدهما بدون الآخر كذلك لكن الملازمة ممنوعة عند ذهاب سلسلة العلل والمعلولات الى غير النهاية لكون مسبوقية المعلول الاخير مضايفة حقيقة لسابقية ما فوقه ومسبوقية ما فوقه مضايفة كذلك لسابقية ما فوق ما فوقه وهكذا ولعدم التناهي لا يوجد متضايف لا يتحقق معه ما يضايفه حقيقة وان اريد انه يلزم زيادة احدهما على الآخر من غير ملاحظة كون المتضايف مقابلا لما يضايفه حقيقة على ما دل عليه ما يجيء من القول بتكافؤ عدد السابقيات والمسبوقيات فيما فوق المعلول الاخير فانه يدل على انه قوبل سابقية كل مرتبة بمسبوقيتها مع ان سابقيتها تضايف حقيقة مسبوقية المرتبة اللاحقة ومسبوقيتها تضايف كذلك مع سابقية مرتبة قبلها فالملازمة مسلمة على ما سيقرره الشارح لكن بطلان اللازم ممنوع اذ لا يلزم تحقق احد المتضايفين بدون ما يضايفه حقيقة ويجري هذا التقرير في هذا البرهان والتقريب عليه الوالد طاب ثراه في حاشيته لكن على تقدير صحته يجري في سلسلة العلل والمعلولات سواء اخذ مبداء السلسلة المعلول الاخير وتصاعد نام جانب الماضي الى العلل او اخذ مبدءها العلة الاولى وتنازل نام جانب المستقبل الى المعلولات ويجري ايضا سواء كانت مجتمعة في الوجود او متعاقبة ويجري هذا قوله فيكون مبداء الجملة الاولى اي كانت الجملة الاولى ماخوذة من المعلول الاخير فيكون هي الجملة الكبرى

قوله او نقول في طرف التناهي والمستقبل ان كانت الجملة الاولى ماخوذة مما قبل المعلول الاخير فيكون الجملة الثانية بناء هذا التقرير اكبر من الاولى وكلا ما نسبه اليها ونحوهم انطباقا فمبداء الجملة الاولى اه اعلم ان هاتين الجملتين لما كانتا ماخوذتين من سلسلة واحدة وكانتا متداخلتين كان لكل واحد من الآحاد الغير المتناهية جزء لكل واحدة منهما والتغاير باعتبار سوى مبداء الجملة الكبرى فانه جزء منها فقط ان اخذت الجملة الصغرى ناقصة بواحد فقط وسوى ما لم يوخذ في الجملة الصغرى ان اخذت ناقصة بما يزيد على الواحد لكن هذا التغاير لكونه مطابقا لما في نفس الامر موجود في نفس الامر وبمجرد فرض العقل واختراعه وان لم يوجد في الخارج فسقط ما نقل عن شارح المقاصد من ان الحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بازاء جزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد اما ان يقع بازاء كل جزء من الكبرى جزء من الصغرى واما ان لا يتم الى آخر البرهان فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة وغير المترتبة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل لا بد من ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم في الموجودات المترتبة المجتمعة ايضا بما علمها لانه لا سبيل للعقل تفصيلا الا فيما يتناهى فتامل قوله هناك اي في الامور المتعاقبة وذلك لان الموجود من سلسلة المتركبة من الامور المتعاقبة في كل زمان واحد ليس الا جزء واحد وسائر الاجزاء معدومة والكل ينتفي بانتفاء الجزء فقط سيما اذا كان باكثر قوله عدم وجوده اي السلسلة الغير المتناهية

المتناهية قوله فاخراجه اه على ما يقتضيه القول بعدم جريان برهان التطبيق في السلسلة الغير المتناهية المتعاقبة بناء على عدم تخلف المدعى قوله ثم لا يخفى اه اشارة الى دفع ما يمكن ان يقال انه وان كانت السلسلة فيه موجودة لكن لا يستلزم البرهان مدعاه وهو امتناع السلسلة الغير المتناهية على تقدير جريانه فيها لان المستدل مدعاه انما هو بطلان احد الحدود الذي يظهر منه وهنا لا ظهور لا صحابها فاجاب بقوله ثم تحقيقه وتقرير الجواب يقتضي قوله واعلم ان الفلاسفة اه اعلم انا قد فصلنا ما للفلاسفة في اشتراطهم الشرطين المذكورين في بطلان التسلسل ببرهان التطبيق وعليهم فيه وتحقيق البرهان في حاشيتنا المتعلقة بحاشية الاستاد مولانا ميرزا جان الواقع على حاشية مولانا جلال الدين الدواني على الرسالة القديمة للشيخ في اثبات الواجب بما لا مزيد لكم استغناء عن مراجعته فلكل منكم مراجعة قوله بنذكره بهذا الدفع بهذا الدفوع من الشيخ على وجه التسليم ان الترتب شرط في ظهور الانقطاع لكن منعه لعدم ظهوره في غير المترتبة بناء على ان السلسلة الترتيب قوله ثم تحقق الواصل والآحاد اه ذكر الاعداد انما هو للامتياز بين المراتب وافراد السلاسل والا فالمراد المعروضات على ما سيظهر من كلام الشارح واما ذكره الوالد طاب ثراه من انه ذكره ليكون ترتب السلسلة على التوجيه الثاني على عكس الاول فانه في الاول الترتب من العلل اذ الانتقال من المعلول الى العلة ومبداء السلسلة هو المعلول الاخير اذ المجموع الذي لم يسقط عنه شيء معلول اخير للمجموع الغير المتناهية الواقعة فيه وفي هذا التوجيه الثاني في المعلول اذ الانتقال من العلة الى المعلول ومبداء السلسلة العلة الاولى الغير الواحد فان اراد ان ذكرها ليتميز بعض المراتب عن بعض فيمكن التعبير عنها بحيث يتحقق ترتب السلسلة في هذا التوجيه على عكس الاول فتوجيه وان اراد ان لتلك الاعداد دخلا في نفس الامر في كون هذا التوجيه بعكس الاول وانه امكن التعبير بها من غير ملاحظة الاعداد فليس بشيء وهو ظاهر قوله حتى تحصل معلولات متكثرة في مرتبة واحدة فانه يمكن ان تحصل في مرتبة محصولة وهي المرتبة الثالثة معلولات آخر بعضها بان يكون من ا ب ج ومن ا ج ز ومن ب ج ط ولو اعتبر العكس زاد كثرة اخرى اذ يحصل من ج ا واحد آخر ومن ج ب ايضا معلول آخر ومن ب ا كذلك ويمكن اعتبار التعدد في المرتبة الثانية ايضا بان يصدر من ب وج وعن ا ب ج و لو اعتبر العكس زاد آخر ولا شبهة في ان المعلولين في مرتبة وهي الثانية لعدم تقدم شيء من علتيهما على الاخرى اذ ا ب لم يتقدم على ب ا وكذا الكلام في الاول لكن لو قيل بتقدم ا ب على سائر العلل بمعنى كون ا ب على التقدير اعتبار الحكم لم يبعد هذا قوله الا بالاختيار استناد حصر القدح في هذا اضافي بالنسبة الى القدح بعدم وجود غير الآحاد الذي هو المنافي للمقصود الشيخ هنا والا فالقدح في هذا البرهان بمثل هذا الاختيار لكن مما لا ينافي مقصود الشيخ هنا ما في ايراده الشيخ في رسالته القديمة في اثبات الواجب وحققه الوالد طاب ثراه قوله ولذلك ذهب الفلاسفة اه انت خبير بانه لا يقتضي ذهاب الفلاسفة الى كون علمه اجماليا او نفي علمه بالاشياء الغير المتناهية كيف والفلاسفة يشترطون لاجراء البرهان ترتب الامور الغير المتناهية ولا ترتب لها في العلم اللهم الا ان يقال هذا البعض من الفلاسفة غير قائل باشتراط الترتب بين الآحاد او يقال لو كانت الامور الغير المتناهية موجودة في علمه سبحانه وتعالى تفصيلا لكانت الامور المترتبة موجودة فيه ايضا كذلك وهو سبحانه وتعالى يعلم

ترتيبها واستلزام بعضها بعضا فيتصور التطبيق فيها عند القائلين بانتفاء الترتيب ايضا باعتبار علمه سبحانه وتعالى
وكذا لا يذهب عليك ان التوجيه بهذا الجواب لما كان لقول الشارح فان قلت فعلم ما ذكرت وجه اذ على هذا التقدير يلزم ان تكون معلومات الله تعالى
متناهية والا انتقض البرهان به وان لم يجر الا في المرتبة اللهم الا ان يقال بمنع اللزوم ح بناء على ان المعلومات الغير المتناهية يجوز
ان تكون غير متناهية والا انتقض بها على هذا التقدير فتأمل قوله ينفون الوجود الذهني اي العلمي بمعنى ان يوجد المعلول في مشاعر العالم
بالعلم عندهم صفة حقيقية ذات اضافة فالامور الغير المتناهية غير موجودة في علمه سبحانه وتعالى عندهم وان كان عالما بها فلا
ينتقض البرهان بها اذ يلزم جريانه وجود الامور الغير المتناهية اما في الخارج او في العلم ايضا والى القول لا بد [illegible]
انه يلزم على هذا الانحلال بناء على ان العالم حادث كما هو مذهب هنا شاع المتكلمين عدم ثبوت علمه تعالى بالحوادث الغير المتناهية بالفعل اذ
الحوادث الاستقبالية ليست غير متناهية بالفعل بمعنى لا تقف اللهم الا ان يقال انهم ايضا ارادوا بالحوادث الغير المتناهية
التي اثبتوا علمه تعالى بها الحوادث الغير المتناهية بهذا المعنى لكن لا احتياج ح لدفع الانتقاض الى نفي الوجود العلمي لعدم وجود العوالم
الغير المتناهية بالفعل ح في العلم بها وجودها في العلم بالفعل فهو متناه على هذا التقدير اللهم الا ان يقال ح هذا انما نشأ من حدوث التعلق
وفرض وجود الحوادث وهو انما حصل من نفي الوجود العلمي تحقق ان النفي موقوفا في عدم الانتقاض بمعلومات الله تعالى واما كان الوجه حقيقة
ينفي علمه تعالى بالامور الغير المتناهية بالفعل وفيما ذكرنا مخلص عن ذلك الى عدم كونه تعالى عالما في الازل بالحوادث تعالى عن ذلك
اذ لا يلزم فيما ذكره الانجاء الى القول بحدوث التعلق اذ لا يلزم عليه التعلق بين العالم والمعدوم الصرف على التقدير قدم التعلق لوجود
العالم ح في علمه في الازل فان قلت تعلق العلم بالعالم مطلقا اي موجودا كان او معدوما سبب للوجود في العلم فلو كان وجود المعدوم
في العالم في العلم سببا لصحة تعلقه بها وقد توقف هذا التعلق بالفعل لزم الدور قلت السبب لصحة التعلق هو وجوده فيه مع
التعلق لكونه محفوفا بالعوارض العلمية والمسبب التعلق هو وجوده فيه محفوفا بتلك العوارض وفيه ما فيه فتأمل والحق ان نقرر على
تقرير الوجود العلمي التوافق بين التعلق والوجود في العلم الا الدور المعي وهو ليس بمحال كيف والتوافق بينهما يمكن اذ لا يجب الا استلزام
كل منهما للآخر وبهذا القدر لا يحاف بها وهو لا يستلزم توقف كل منهما على الآخر حتى يلزم تقدم كل منهما على الآخر حقيقة فيلزم الدور المحال
ولو اطلق التوقف نظرا اليهما بل مع مبالغة في الاستلزام الواقع بينهما ويمكن ان يقال التوافق بينهما الدور المعي لا المحال وان توقف كل واحد منهما على الآخر حقيقة لكون كل منهما متميزا بما هيته الآخر ومن يلاحظ الموجهين يظهر لك ان الدور المعي ليس بمحال لعدم
استلزامه تقدم الشيء على نفسه وان المتضايفين كالابوة والبنوة ليس التوافق بينهما الدور المحال بل الدور المعي فاحفظه ينفعك
ولكن من اشكر بين فانه لا تجده الغير نا لا بد يهتدي عليك انه لو لم يكن ما يجيء من الشارح من التحقيق المبني على زيادة صفة العلم
وانما هي بهذه الصورة البسيطة في صفة سبحانه وتعالى على تحقيقه لما كان ما ذكره هنا من ان تحقيقه مخلص عما لزم على المتكلمين المنفي
للوجود الذهني بناء على انه على تحقيقه لا يلزم التعلق بين العالم والمعدوم الصرف على التقدير قدم التعلق لبطلان لا نعلم ان هذا التحقيق
من الشارح مبني على نفي عينية العلم بناء على انه على تقدير العينية يرد الاشكال بلزوم التعلق بين العالم والمعدوم الصرف وذلك لانه لو لم يكن تحقيق

ما يجيء منه لما زاد بقاء العلم عنده عين الذات وهذه الصورة البسيطة ليست تعليم بل انما هي دفع لاشكال التعلق بين العالم والمعدوم
الصرف وان ورد ان الذهاب الى عينية الصفات انما احتاج اليها لولم يجز قيام شيء بذاته تعالى حقيقة فاذا قيل بقيام هذه الصورة
به سبحانه وتعالى يكون الذهاب المذكور غير محتاج اليه لكن ما ذكره هنا يوجب ان يعلم انه لم يرد بالعلم البسيط هنا ما هو زائد
على ما ذكره الوالد طاب ثراه ثم اعلم ان ما ذكره مخلص عن ذلك لكن لا على طريقتهم من نفي الوجود الذهني وهو ظاهر بل على طريقتهم
من القول بزيادة الصفات على ما صرح به كما عرفت قوله مستعدا اي للنفوس قوله من المبادي العالية وذلك لان مذهبهم ان التفصيل
لا يمكن بدون القوى الجسمانية فما لا قوى له لا تفصيل فيه كعلوم المبادي العالية ليس الا التعقل البسيط انما هو للنفس من حيث
هي هي اي من حيث هي متعلقة بالبدن ومدبرة له اذ هي تنشأ من هذه الحيثية والا فهي من حيث ذاتها مجردة ايضا عندهم والمبادي
جسمانية في ذاتها بهذا قوله بل نقول توهم هذين الامتدادين مركوز في فطرة الوهم والبراهين تنتقض باستلزامهما كلمة بل للترقي
ان لا يلزم ان يكون له رسم موجود هو الآن غير الوهم مستندا بالذات اليه والمقابلة الواقعة بين الامتدادين الى ح
اي يكون له رسم موجود غير الوهم وهو الآن مستندا الى الوهم فقد فطرت على توهم هذين الامتدادين كذلك اي بحيث يكون بعض اجزاء
كل منهما متقدما على بعض لجانب الوضع كما في المكاني او تقدما لا يجامع المتقدم معه المتأخر كما في الزماني فلو كان له رسم آخر يلزم تواردا
الرسمين على رسوم واحد شخصي وتوارد العلل الناقصة التي من جنس واحد على معلول واحد شخصي كما يلزم منه لكن يرد على هذا ان يلزم بلا
صح تناهيه لم يصح اذ لا يمتنع ان لهم آخر قبل الوهم وح لا احتياج الى منع اقتضاء الرسم وهو ظاهر الا ان يلتزم عدم وجود التقدم بين الاجزاء
قبل الوهم او يعم الوهم بحيث يشمل مطلق ما يدرك به ادراكا جزئيا وان كان ادراكه تعالى ويكون المراد بالفعل مطلق الحقوق والحدوث ذاتيا
كان او زمانيا ويقال ان ما يدرك به سبحانه وتعالى ادراكا جزئيا زائد على ذاته لكنه يدل على الالتزام الاول قوله مركوز آه وقوله والبراهين
تنتقض آه دفع لما يمكن ان يتوهم ان كون الوهم راسما انما يصح ان لو لم يكن له رسم آخر موجود اذ لو لم يكن الوهم بحيث تنتزعهما مما هو في الخارج بل انه يجوز
ان يرسمها في الخارج راسم آخر فينتزعهما الوهم فلا فرق بعوده والبراهين آه فقوله بهذا في قوة التعليل لقوله مركوز في فطرة الوهم بحكم شيء اه
هذا المقام قوله فهذه مقدمات اذ لاحظها الذكي انقلع آه وذلك لان جميع هذه المقدمات ضعيفة جدا فيعتمد على هذا سائر مقدماتهم
في قدم العالم فيقول بضعف جميع ما لهم فيه فينقلع من نفس الركون آه وهذه اشارة الى جميع المقدمات التي ذكرها الشارح في رد ما للفلاسفة
في قدم العالم من اول الشرح الى هنا وح يكون ملاحظتها سببا للانقلاع لان دليل الحدوث يبقى سالما عن المعارضة بعد ان رد بهذه المقدمات
ما لهم في قدمه وذلك الدليل هو الذي اشتهر من حدوث الاعراض لانه اشتهر بين المتكلمين الاستدلال به وهنا على حدوث العالم بجميع اجزائه
لكن الشارح لشهرته تركه واما الاستدلال على حدوثه بان العالم مسبوق بالقدرة والاختيار وكل ما يكون مسبوقا بهما حادث فالعالم حادث
فغير سالم عن منع الآمدي الذي لا مدفع له وهو منع كبرى مستندا بالجواز ان يكون سبق القدرة والاختيار بالذات لا بالزمان ولان
الادلة النقلية على حدوثه من الاجماع والنصوص القرآنية بحسب الاخبار وفقا لهذا النظام المشاهد الذي يستلزم الحدوث و
السنن القاطعة بحدوثها وفقا لهذا النظام المشاهد تبقى سالمة عن معارضة العقل فيحمل على ظاهرها القاطع بالحدوث و
العقل حاكم بان الادلة النقلية سالمة عن معارضة العقل مفيدة للعلم بمدلولاتها فاز في الحياة بخاتمة الصفات الالهية

على قسمين قسم يوجبه العقل مثل كونه تعالى موجودا او اجاما منزها عن الجسم والجسماني وقسم لا يوجبه العقل ككونه تعالى مرئيا ومتكلما
واما يعلم بقول الصادق وغاية مجاوزة العقل فيه تجويزه اياه ونهاية سعي العاقل ان يبين جوازه او من انكاره العقل وتحقيق الدليل
اشتماله لا ينوسع الا بدليل الصادق واذا حصل بهذا التحرير تم الدليل على ذلك المطلوب وكذا الكلام اخبر الصادق عنه مما لا يستقل
العقل به من الحشر والحساب والاجر والعذاب قوله ووقوعه اي بجميع اجزائه والافناء بهذا انقطاع الت... يستقل بالعقل بانفا
في السلف من المحدثين وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة قوله اذ لهم ان يقولوا انها آه اقول يمنعهم من هذا الجواب ان يقع
فناؤه ولو كذلك لا لانه دار الخلود اذ لهم ان يقولوا انها دار الخلود آه بل لان فناءه ينافي ظاهر قوله تعالى لا يذوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى اللهم الا ان يقال بتخصيص عدم الذوق ايضا بما بعد استقرار اهل الجنة والنار
في معرض يوم الحساب قوله وذهب الكرامية الى انه يقبل الفناء مع اعترافهم بحدوث العالم قالوا بان الاجسام ابدية ممتنع فناؤها
واستدلوا على ذلك بما اعتمد عليه الاصحاب اي اصحاب الاشعري في امتناع بقاء الاعراض بان طردوا ما اعتمدوا به على فناء الاجسام
فقالوا لو عدم الجسم بعد وجوده لكان عدمه اما لذاته او لامر آخر وجودي او عدمي والكل باطل فعدمه بعد الوجود
ايضا باطل وتفصيل هذا الدليل والقدح فيه يطلب من المواقف وشرحه له قدس سره فان قلت يلزم عليهم انكار حشر الاجساد وعدم
خراب هذا النظام مع انهم من فرق الاسلام وكون تلك الفرق معترفة بالحشر وخرابه بل المليون اجمعوا عليه قلت
انما يلزم ذلك ان لو كانوا يعتبرون تركيب الاجسام من الصور او يكون نفي الصور حتى يلزمهم الخراب بفناء الصورة فيستلزم فناء
الجسم فيمتنع خرابها لاستلزامه عدم الجسم وهو محال عندهم مع انهم لم يقولوا به بل قالوا بتركيبها من الجواهر الفردة فخرابها عندهم انما
يكون بتفرق الاجزاء والتفرق لا يوجب عدم جزء منها حتى يوجب عدم الجسم فيمتنع عندهم فهو سبحانه وتعالى يفرق اجزاء الاجسام
التي دلت القواطع على فنائها من هذا النظام ثم لا يجمع في الحشر ما دلت القواطع على عدم اعادتها ويجمع ما دلت تلك القواطع
على اعادتها من اجزاء بدن الانس وسائر الحيوانات والملك الكرام والجان وبهذا ايضا يندفع ما يتوهم من انه يلزم
عليهم عدم اعترافهم بالموت مع انه محسوس وبعدم ما ثبت بعد عدمه وذلك لانهم يقولون بان الموت وكذا عدم ما يشاهد عدمه
انما هو بتفرق الاجزاء بعد المفارقة الاجتماع الغير المستلزمة لانعدام الجسم حقيقة كما عرفت فتامل فان مذهب الكرامية
في غاية الضعف قوله والمراد بمعرفته آه محل الموقوف على بداهة هذا التصور واما لان التصديق بوجوده و
وجوبه وصفاته الجمالية الثبوتية والسلبية لما لم يكن بدون تصوره سبحانه وتعالى وتصور صفاته سبحانه وتعالى
وصفاته يجب ما يكفي في التصديق المذكور معتبر جاء فيه وغير مذكور ابدا ذكره قوله بغير الواقع فلا يكلف بوجوده له قوله بقدر
طاقة البشرية اي الاول طاقة البشر والا فلا تكليف بالنظر لمعرفة ما تكون مثل معرفة صلى الله عليه وسلم بل يمكن
ان يقال المراد بالمعرفة هنا التصديق الجازم فكل بشر ليس مكلفا الا بنظر يحصل به جزمه مما في وسعه فتامل قوله
لكن لا دليل على نفي الشيخ لانه لا دليل وهذا اظهر واولى وبتوجيه الاول لا يخفى فتامل قوله عن كنه الذات اي عن ذاته
سبحانه وتعالى المعروف الممتنع كنه الذات والصفات وكونه بحيث اتصف بصفات الكمال وتنزه عن جميع سمات النقص بحيث حصل

قال الشيخ بحيث صار عرضا الا غالب عليه الى غير ذلك مما له سبحانه وتعالى ويمتنع عليه بان كنهه اي شيء هو حتى صار بهذه الحيثية
المعرفة واجب شرعا وثمرة الخلاف بيننا وبين من يقول بوجوب النظر انه هل هو عقلا هل يعذب بعدم تقوية سبحانه وتعالى اهل الفترة من الرسل
ومن لم يبلغه الدعوة بترك النظر في معرفته حتى انهم لا يعذبون بعدم اعتقاد التوحيد بل يعذبون باعتقاد الشرك بل بعدم الاقرار
بالصانع اصلا عندنا وكونه معذبا على تركه عندهم اي عند من يقول بوجوبه واما ورد في الاخبار من حكمه صلى الله عليه وسلم
بكون بعض من لم تبلغه الدعوة وكان من اهل الفترة فانما كان بخصوصية فيهم علمها الله سبحانه وتعالى ورسوله صلى الله
عليه وسلم فلا يرد نقضا علينا مع انا ايضا نعتقد كونهم كحكم الشارع به وحكم به كما ان الخضر على نبينا وعليه الصلاة والسلام حكم
بكون الغلام مع كونه صبيا غير مكلف فقتله لامر يعلمه سبحانه وتعالى واعلم به الخضر عليه السلام هكذا حققه العلامة ابن حجر
الهيتمي في شرح القصيدة الهمزية فارجع اليه ان اردت التفصيل قوله لان شكر المنعم آه هذا دليلهم على ان العقل يحكم
بوجوبه واما حجتهم على ان النظر واجب عقلا لا شرعا فهو ما ذكره ابن الحاجب في مختصره في الاصول من انه لو كان شرعيا لزم افحام الر
سل فلا يفيد البعثة وبينه المحقق في شرحه بانه اذا قال الرسول انظر الى معجزتي كي تعلم صدقي فله ان يقول لا انظر فيها حتى يجب
علي النظر وانه لا يجب حتى انظر او يقول لا يجب علي النظر حتى يثبت الشرع ولا يثبت حتى انظر وانا لا انظر حتى لا يجب
علي وهذا القول حق على تقدير وجوبه شرعا الا سبيل للرسول الى دفعه فلا حجة عليه وهو معنى الافحام ولا يرد ان الكلام في
النظر في معرفة الله تعالى وهذا الكلام متعلق بالنظر في المعجزة لان النظر في معرفة الرسالة منه سبحانه وتعالى نظر في معرفته
من حيث الصفة الفعلية وايضا النظر في معرفته تعالى متوقف على النظر في معرفة الرسالة منه سبحانه وتعالى على تقدير كونه
واجبا شرعا وابطلها الاشاعرة بان قوله لا يجب علي النظر او حتى يثبت الشرع غير صحيح اذ الوجوب عندنا من الشرع
الاشرعي ثابت بالشرع نظر او لم ينظر ثبت عنده او لم يثبت اذ تحقق الوجوب لا يتوقف على العلم به والا لزم
الدور لان العلم بالوجوب متوقف على تحققه فلو توقف التحقق في نفس الامر على العلم به لزم ما ذكر من الدور فان
قلت فيلزم تكليف الغافل وهو مستحيل قلت لا لان الغافل الذي لا يجوز تكليفه من لا يفهم الخطاب كالصبيان او يفهم
لكن لم يقل انه مكلف به كالذي لم يصل اليه دعوة نبي وهذا يفهم التكليف وبلغه وان لم يصدق به والتصديق لتركه
لتحققه والالزم الدور على ما عرفت قوله فان قلت آه معارضة مع [illegible] كون النظر [illegible] فلا يكون
النظر في معرفة الله تعالى واجبا شرعا بالنظر الى التصديق بوجوده تعالى وبالجملة ابطال ما سبق من كلامه في تفصيل
المعرفة التي يجب النظر لها شرعا من ادخال معرفة وجوده تعالى في سلك ما يجب النظر له شرعا قوله قلت دعوى
آه جواب بتحرير الدعوى حاصله ان المدعى هو ان النظر لمعرفة وجوده تعالى واجب مطلقا اي ولو كان بالنسبة الى بعض
الاشخاص فلو كان مرادك بما ذكرت في المعارضة ايضا البديهة في الجملة فلا ينافي ما ذكرناه فلا يلزم ما ذكرت في
معرض المعارضة معارضة وان كان مراده البديهة بالنسبة الى جميع الاشخاص فهو ممنوع فلم تدل دليلا في المعارضة
ايضا قوله ولئن سلم فالنظر في سائر صفاته آه فان قلت هذا الجواب لا يطابق [illegible] السؤال فان السؤال انما هو
النظر

لا يجب شرعا المعرفة وجوده لكونه بديهيا غير محتاج الى النظر فلا يقتضى وجوبه شرعا المعرفة بسائر صفاته لاحتياجه اليه قلت
هذا دفع للمعارضة ايضا بتغير الدليل وبتغير المدعى حاصله انه لو سلمنا بديهية التصديق بوجوده بالنسبة الى جميع الاشخاص نقول اندفع
المعارضة ايضا اذ دليلنا يدل على الايجاب وجوب النظر لمعرفة الله تعالى مطلقا وعندنا التصديق بوجوده في تفصيل المدعى انما كان لتفصيل
المعرفة الالهية لا من حيث انه مما يجب له النظر شرعا المعرفة تعالى مطلقا لان النظر في سائر صفاته من العلم والقدرة آه مما يحتاج اليه
والدليل انما يدل على وجوبه شرعا المعارف الالهية التي يكون محتاجة اليه ولا ينافيه عدم الاحتياج اليه وعدم وجوبه بالنظر الى
التصديق بوجوده تعالى لبداهته بالنسبة الى جميع الاشخاص على هذا التقدير ولو كان السوال المستند الا على عموم وجوب
النظر لمعرفة مطلقا المدعى وجوبه للتصديق بوجوده بديهيا بديهيا غير محتاج الى النظر كان دافع تطبيق الاجوبة على السوال الا ان
واستشكالي كان السوال على غاية الضعف قوله ولعل الحق آه لما كان الموهوم مما يتوهم انه يكون النظر في سائر صفاته واجبا بالنسبة
الى جميع الاشخاص وهو ان كان دافعا للسوال كما عرفت تقريره لكنه غير مطابق للواقع فلذلك قال الا حسنا وهو غير معتد به نعم قال بهذا العلم
وعلو المحقق آه في تحرير المقام ودفعا للسوال على وجه يطابق الواقع ليتم الكلام تحصله ان المدعى ليس الا وجوب النظر لمعرفته تعالى مطلقا
في الجملة اى ولو بالنسبة الى بعض الاشخاص والاوقات في انه على هذا لا يرد السوال السابق ايضا ويكون الكلام مطابقا للواقع ايضا هذا
قوله ثم يجب آه هذا ليس بيانا لمنشا شبهة السائل وهو ظاهر بل الغرض منه بيان ما يجب على الكفاية من النظر اى ثم ما قررناه هو الحق
فيما يجب من النظر في معرفة الله تعالى عينا واما تفصيل الدلائل بحيث فيما يجب على الكفاية قوله للاقتدار اى الاقوى اى يقتدر به دفع حريم الدين
ما ينسده ويقدر على حل ما يرد على الدين من الشبه قوله واما المتشكي من زمانه آه ولعمري ان هذا الزمان هو زماننا فحق احق بهذا
التشكي منه رحمه الله ومن الحسن الخلخالي قوله فانه قلت ان النبي صلى الله عليه وسلم هذا ايضا معارضة مع دليل النظر في
معرفة الله تعالى شرعا قوله ولم ينقل من واحد منهم آه ولو كان النظر واجبا لكلفوا المؤمنين به لوجوب التبليغ عليهم
ووجوب الامر بالمعروف عند القدرة عليه ولما تواخذوا من علامة المؤمنين به قوله كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال فيه
بل كلفوا ابتداء بترك النظر حيث قال صلى الله عليه وسلم عليكم بدين العجائز قال في المواقف وشرحه واجيب بانا لا نسلم صحته اذ لم
يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روى ان عمرو بن عبيد من روسا المعتزلة قرر ان بين
الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوزة هناك الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل
الله تعالى من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان الثوري كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان صح
فالمراد به التفويض فيما قضاه وامضاه والانقياد فيما امر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد وفيه
ايضا يمكن ان يكون المراد عدم التعمق في المعارف الالهية والبحث عن القضاء والقدر بل الاقتصار على ما يتيسر
بسعيكم ونظركم وتطمئنون به قلبكم اذا اردتم به تحصيل اليقين في المعارف المذكورة لنفوسكم فقط لا للرد على المعاندين
والزائغين والاطلاع على غير تفصيلة تقدر ما في وسعهم كما لا يخفى ثم انه خبر الاحاد فلا يعارض العقل
طلع الدالة على وجوب النقل قوله قلت فانهم لم يكلفوا بالنظر اول الامر آه حاصله انهم انما لم يكلفوهم بالنظر في اول الامر

وهذا

وهذا لا يدل على عدم وجوبه لجواز ان يكون عدم تكليفهم اياهم به في اول الامر لتمكنهم في الاسلام فكلفوهم الواجبات
والمحرمات وادبوهم بالاداب الشرعية تدريجا قوله ثم علموهم ما يجب آه ومنه وجوب النظر في معارفه تعالى فكانوا
يعلمونهم ان هذا النظر ايضا واجب فهذا القول دفع لما يمكن ان يقال انهم لم يكلفوهم اول الامر بالنظر على ما اعترفت
به وما افهموهم وجوبه بعده ايضا بل انما كانوا يعلمونهم كونه تعالى موجودا وواحدا قادرا الى غير ذلك من المعارف الالهية
ولو كان واجبا لكان عليهم اعلامهم بوجوبه وكونه دفعا لهذا ظاهر بعدما عرفت ما حملناه عليه وقد قرر هذا الجواب
المحشي الخلخالي في حاشيته بوجه فلعلك منك مراجعتها فانه كالنوري فتامل قوله غاية الادراك آه بيان لمنشا شبهة السائل
قوله وقال جعفر الصادق وهو ابن محمد الباقر ابن على الملقب بزين العابدين بن حسين بن على كرم الله تعالى وجهه
قوله وان لم يكن دليلا تفصيليا بان لم يكن دليلا اصلا كما اذا كان تحصيل اليقين له بالبديهة او كان دليلا لكن لم يكن
تفصيليا وانما حملنا كلامه على هذا ليلائم ما في تعليق ان من يكون مستغنيا بفطرته عن النظر في بعض صفات الله
تعالى لا يجب عليه النظر قوله فقال الاشعري هو معرفة الله تعالى اراد الاشعري بالواجبات الواجبات المقصودة بالقصد
الاول اى المقصود بالذات وجعل المعرفة مقدورة حتى يتعلق بها الوجوب بناء على انه لم يجعل حصولها عقيب النظر
عنده على ما سيجيء كذا يفهم مما ذكره الامام كذا قال الوالد طاب ثراه قال بعض الافاضل قال الامام الرازي ان اريد اول
الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من جعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه
مقدورا بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد انتهى والاعتماد فان هذا يدل على ان الامام
حمل سبب جعل الاشعري المعرفة مقدورة حتى قال بتعلق الوجوب بها على ما هو مذهبه من عدم وجوب حصولها عقيب النظر
فان النظر عند من لا يجعل الحاصل عقيبه مقدورا بل واجب الحصول حيث جعل كونه واجب الحصول منافيا لكونه مقدورا
لعدم كونه كذلك ثم قال الوالد طاب ثراه ردا على ما يفهم مما ذكره الامام والحق ان جعلها مقدورة باعتبار السبب المؤدي اليها
عادة او وجوبا مقدور فانه هو النظر وهو فعل اختياري اقول انما كان الحق هذا لان الاشعري انما ينفي الوجوب في النظر بمعنى ان يكون
النظر علة موجبة للعلم الحاصل عقيبه ولا ينفي اللزوم اذ الاشعري ايضا لا ينكر اللزوم العقلي بين بعض الاشياء على ما سيجيء في كلام الشارح والظاهر
ان اللازم للشيء الاختياري متعلق الوجوب بنفسه ايضا فالمقدور الذي يكون متعلق الوجوب بنفسه هو الذي لا يجب في وجوده عن شيء ولا يكون لازما لاختياري بحيث يمتنع
الانفكاك بينهما ايضا ويمكن ايضا ان يقال حصول العلم عقيب النظر واجب عادي عنده والوجوب العادي كاف في انه لا يكون متعلق الوجوب الشرعي
الا فالافعال الطبيعية غير مكلف بها مع انها غير واجبة عن الطبيعة عنده ايضا بل انما يحصل عندها بطريق جري العادة ولا يتوهم انه
يرد على ما ذكره الوالد طاب ثراه انه لو صح ان الشيء مقدورا باعتبار كون سببه المؤدي اليه كذلك لجاز كون الشوق والارادة مقدورين ايضا
اذ كان سببهما المؤدي اليهما وهو الشعور الجزئي كذلك مع انه ليس كذلك على ما حققه في تحقيق الشيء وذلك لان الشيء انما لم يجعلهما مقدورين
وصادرين بالاختيار بمعنى انهما ليسا متعلقين بالقدرة والاختيار بذاتيهما حقيقة وهذا لا ينافي كونهما باعتبار سببهما المؤدي مقدورا
موجبة ان المسبب لكن بهذا المعنى الذي ذكرناه والمراد بالمقدور هنا المقدور بحيث يصح ان يكون متعلقا للوجوب الشرعي والاعتماد في ان

الثابتة كما ... المؤدي اليه تصحيحا متعلقا للمطلوب المذكور فلا منافاة بين ما ذكره الوالد طاب ثراه وما بينهم
مما سيجيء من تحقيق الشيء قوله وقال المعتزلة وقال ابو هاشم منهم اول الواجبات الشك لان القصد الى النظر بلا سابقة
شك يقتضي اما تحصيل الحاصل ان كان الحاصل قبله العلم بالمطلوب الذي قصد النظر لتحصيله او وجد النظر مع ما ينفيه ان كان الحاصل
قبله نقيضه فان ذكر سابق على النظر وقصده فهو اول الواجبات ورد بان اللازم لولا الشك انتفاء الجزم بالمطلوب او بنقيضه قبل النظر
وقصده وهو لا يستلزم الشك لجواز ان يكون الحاصل قبلهما ظن المطلوب او ظن نقيضه فيقصد النظر لتحصيل العلم بالمطلوب
ورفع ظنه او ظن نقيضه كذا في شرح المواقف على ان الجزم بالنقيض قبل قصد النظر لشبهة او تقليد لا ينافي قصد النظر لظهور
منه رفع الشبهة او الجزم الحاصل بالتقليد فافهم قوله فيها اي في معرفة الله تعالى قوله اذ هي موقوفة عليه اي على النظر
فيكون النظر اول الواجبات قوله وقيل وهو الجزء من النظر لان وجوب الكل يستلزم وجوب اجزائه والجزء الاول مقدم على
الجزء الآخر ايضا فيكون اول الواجبات قوله والقاضي ابو بكر اي الباقلاني وهو محمد بن الطيب البصري قوله وابن
فورك وهو ابو بكر محمد بن الحسن بن فورك الامام المتكلم الاصولي الاصفهاني المشار اليه في عصره كذا في تعريفات حواشي شرح
المواقف قوله لتوقف الافعال الاختيارية ناظرا الى اثبات تقدمه على النظر قوله واجزائه الى اثبات تقدمه على اجزائه
ردا على المذهبين الآخرين بعد قوله وقال المعتزلة قوله قيل الحق اه وعلى هذا يكون النزاع لفظيا كما لا يخفى لا يذهب
عليك ان هذه المحاكمة ايضا انما تتصور اذا كان النزاع في اول الواجبات على المسلم كما ذكره الشيخ ثم اعلم ان هذه المحا
كمة مما ذكره المص في المواقف فلو قال قال المص لكان احسن ادبا لكن يمكن ان يوجه بان الموجود في المواقف الذي كان محكيا
المص هكذا والنزاع لفظي اذ لو اريد الواجب بالقصد الاول قال قدس سره في شرحه اي اريد اول الواجبات المقصودة اولا وبالذات
فانه في المواقف فهو المعرفة اتفاقا والا فالقصد الى النظر اولا فالقصد قال قدس سره وهذا اوفق
بسياق الكلام لشمول المذاهب الثلاثة المعتبرة في اول الواجبات الآن يدل على ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعلم
مقدوريته وان لم امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور
باطل اتفاقا فالشارح نسب هذا الى المص وجعل ما بعد الاول منسوبا الى الشارح فقال قيل اه ولما كان غرضه نقل رد كلام
قدس سره وهو قدس سره اورد الايراد المذكور على النسخة التي تقيد ما نقله الشارح اشار الى نقل تلك النسخة بحسب المعنى
ثم اقول قوله قدس سره لكن كون الواجب غير مقدور اه ان اراد به ما يكون غير مقدور بنفسه وبسببه المؤدي اليه فهو كذلك لكنه
لا يفيده لجواز ان يكون القصد مقدورا بسببه المؤدي اليه وان كان بعيدا وهو التصور الجزئي وان اريد به ما يكون
غير مقدور ولو بنفسه فقط فهو غير صحيح وقد عرفت التكليف الآن تعالى بسبب القصد الذي يكون مقدورا وهو التصور وهو قد
يكون باختيار وقوله لا يلزم به الواجب قدس سره بكونه غير مقدور بنفسه وبسببه مطلقا فتأمل قوله هذا مبني اي اول
كون واجبات القصد ان اريد الاعم مبني اه بل كونه واجبا مطلقا اذ الواجب شرعا او المأمور به ايجابا صريحا ليس الا
النظر للمعرفة قوله انما يتم المستلزم دون غيره وذلك لان السبب اذا كان مستلزما للمسبب يمتنع تخلفه عنه فكون المسبب مقدورا انما يكون

باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق بالمسبب ظاهرا لكنه متعلق بالسبب حقيقة ويجب صرفه بالتأويل اليه اذ لا تكليف الا با
لمقدور من حيث هو مقدور فلا يحتاج الى ايجاب آخر بل ايجاب المسبب ايجاب له بخلاف ما اذا كان الشيء غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة فان الخطاب
يتعلق بذات الصلوة لكونها مقدورة بحسب ذاتها فلا يلزم ان يكون الخطاب بها ايجابا للطهارة بل يحتاج الى ايجاب آخر حتى يكون هذا خلاصة ما في شرح
المواقف قوله فلا يتم الاستحالة قال الوالد طاب ثراه هذا انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالتكليف الامر اللفظي دون الايجابي الحقيقي اذ لا شك في
استحالة الملزوم بدون اللازم وكذلك التكليف في قوله بل المحال انما هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء لتصحيح الحصر
بطل الظاهر صحة قوله واما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط والجزء فغير محال وعدم منافاته مع قوله فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب
ما يتوقف عليه بديهة انتهى قوله الوالد طاب ثراه هذا اي عدم كون التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء محالا
وقوله على تقدير ان يكون المراد بالتكليف الامر اللفظي فان الامر بالمشروط والكل لفظا بدون الامر لفظا بالشرط والجزء لا يستلزم
عدم ايجابهما بايجاب سببهما اعني المشروط والكل حقيقة حتى لا يصح لمنافاته لما حكم به العقل بديهة من ان ايجاب الشيء
يستلزم ايجاب سببه مستلزما كان السبب او لا لما سبق من الشيء آنفا وقوله دون الايجاب الحقيقي وهو جعل الشيء واجبا
بحيث يعاقب تاركه فان التكليف بالمشروط والكل بدون الشرط والجزء بهذا المعنى محال
للمخالفة لما حكم به بديهة العقل اذ بديهة حاكمة بان ايجاب المسبب بهذا المعنى ملزوم لايجاب سببه كذلك كما حكم
بديهة ايضا باستحالة وجود الملزوم وهو هنا ايجاب المسبب حقيقة بدون وجود اللازم وهو هنا ايجاب سببه
مطلقا كذلك اي حقيقة ومن هذا ظهر معنى قول الوالد طاب ثراه اذ لا شك في استحالة
الملزوم بدون اللازم وقوله لتصحيح الحصر اي الحصر المفهوم من قوله انما هو التكليف اه اذ لو كان المراد بالتكليف الايجاب
الحقيقي يكون التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء محالا ايضا كالتكليف بالمشروط والكل مع عدم
التكليف بالشرط والجزء كما سمعت فلا يصح حصره المحالية فيما حصره اعني التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم
الشرط والجزء وعدم ظهور صحة قوله واما التكليف بهما بدون اه ومنافاته مع ما سبق من ان ايجاب الشيء
يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه بديهة على هذا التقدير اعني تقدير حمل التكليف على الايجاب الحقيقي قد ظهر لك مما مر
... قوله فان هذا القول هو عين قوله من ان التكليف بالمشروط والكل بدون
التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فانا لا نمنع الاستحالة غير انه نرى هنا منع الاستحالة الى الجزم بعدمها قوله لو
كان طاب ثراه وعدم منافاته عطف على الصحة في قوله صحة قوله اه من قبيل عطف المسند على المسند اليه واقول
ان كان المراد من التكليف في قوله من ان التكليف اه وكذلك في قوله بل المحال انما هو التكليف اه الايجاب
الحقيقي الصريح الاعم منه ومن الضمني يصح منع الاستحالة وكذا الحصر ويظهر صحة قوله واما التكليف بهما اه وعدم
منافاته مع ما سبق من الشيء ايضا مع الخلوص تكليف ان يراد من الوجوب الامر اللفظي على ما سيجيء في كلام الوالد طاب ثراه

الثابتة لهذه الحاشية من الحكم بان حمل الوجوب على الامر العقلي **قوله** لانه يستلزم تخلف الملزوم وهو العلم والشروط
بدون اللازم وفي بعض النسخ بدون وجوب اللازم والمآل واحد والمعنى انه يستلزم التكليف بالجاد الماضي الملزوم
بدون ايجاده اللازم ووجوده وهو محال بديهة فيكون التكليف به محالا ايضا فهذا الحكم في الشق الثاني مبني على مذهب
غير الاشعري اذ عند غيره التكليف بالمحال محال او على التكليف ان المراد بالتكليف المحال ما يشمل الممكن الغير الواقع
وح يصح على مذهب الاشعري ايضا اذ التكليف بالمحال وان لم يكن محالا عنده بل ممكنا لكنه غير واقع **قوله** اي بالنظر
الصحيح لان المراد بالمعرفة التي تحصل به هنا العلم اليقيني لانه محل الخلاف وهو انما يحصل بالصحيح لا بالفاسد
قوله اما بطريق جري العادة آه وذلك لان الاشعري يستند جميع الممكنات ابتداء اي بلا واسطة اليه سبحانه
وتعالى من غير وجوب عنه عليه ومن غير توقف تاثيره على شيء حقيقة فكل ممكن واقع فهو فعله الصادر عنه اختيارا
من غير مداخلة لما يباينه تعالى في حقيقة بوجه من الوجوه فاذا تكرر صدور فعل عنه تعالى وكان دائما او اكثريا
قيل انه فعل باجراء العادة واذا لم يتكرر او يكرر قليلا يقال انه خارق للعادة او نادرا ولا شك ان العلم بعد النظر
ممكن حادث يحتاج الى المؤثر والمؤثر عنده ابتداء غيره سبحانه وتعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب عنه وعليه
وهو دائمي بعد النظر او اكثري فيكون عاديا كذا خلاصة ما في شرح المواقف **قوله** واما بالتوليد فهو مذهب
المعتزلة وذكر لانهم لما شاهدوا بعض الحوادث وهو افعال العباد مؤثرا بغيره تعالى وهو العبد اضطروا الى القول
بالتوليد اذ بعض غير واقع بمباشرة بل الالزم وقوعه بمباشرة نفس فعل الحجر او جسد اخر او نحو ذلك لعدم
ولا يجوز لهم استناده الى الله تعالى بان يقولوا المؤثر فيه هو سبحانه وتعالى لان الفعل الموجب له لم يكن منه سبحانه وتعالى
عندهم بل من العبد وما لم يكن من العبد ايضا بالمباشرة لزم عليهم القول بالتوليد فهم يقولون بان الفعل الصادر
عن العبد اما بالمباشرة واما بالتوليد ولما كان النظر فعل العبد الواقع بمباشرة اي بلا واسطة فعل آخر منه
والعلم الحاصل عقيبه فعله الواقع عنه بواسطة قالوا بان حصول العلم عقيبه بطريق التوليد **قوله** عن الفاعل اي
المختار نظرا الى الفعل الموجب بالكسر بل نظرا الى الفعل الموجب بالفتح ايضا لكن باعتبار الاختيار في الموجب بالكسر
لانهم يستندون ما يحصل خارجا منا ضرورة كالافعال الطبيعية وما يحصل عقيبها الى سبحانه وتعالى وايضا يتغير بذلك
توزيعها بعد والنظر فعل اختياري وهو ظاهر **قوله** والنظر فعل اختياري آه دفع لما يمكن ان يقال على المعتزلة ان احد الامرين
لازم اما عدم صحة تعريفكم هذا للتوليد او عدم صحة قولكم بتوليد العلم الحاصل عقيب النظر وذلك لانه ان كان
تعريفكم هذا صحيحا فلا والثاني لازم لان العلم بعد النظر ليس له فعلا انكم تذهبون احد الى ان العلم من مقولة الفعل بل
من مقولة الكيف والانفعال او الاضافة على اختلاف الآراء فكيف يصدق عليه تعريف الفعل المولد المستفاد
من هذا التعريف وكيف يصدق عند حصول تعريف التوليد الذي ذكر ثم نحوه و هو ان يصدر عن الفاعل فعل آه

حح يعني انه فعل لان حصوله بطريق التوليد ويصدق عليه تعريف المولد المستفاد من هذا التعريف وهو فعل صدر عن الفاعل
بواسطة فعل آخر منه مباشر وان كان قولكم صحيحا فاللازم هو الامر الاول لعدم كون التعريف جامعا وبالجملة تعريفكم هذا وقولكم
بتوليد العلم بعد النظر متنافيان احدهما للآخر فلا يجامع صحة احدهما صحة الآخر وتقرير الدفع ظاهر ومن قوله والنظر الى قوله ولعلهم ارادوا ان
لا الاعراد والدفع لما ذكره بعد قوله ولعلهم ارادوا **قوله** بالفعل هنا اي في تعريف التوليد والفعل المولد لهذا التأويل هو الفعل الموجب
بالفتح لا الموجب بالكسر هو الفاعل الواقع فاعلا لتصدير في هذا التعريف لا الذي وقع مضافا اليه لواسطة فان الاحتياج الى التأويل
الى الاول دون الثاني **قوله** هو الاثر من حيث ان الفعل كونه اثرا انما هو بالنسبة الى الفعل الموجب بالكسر والمراد بالاثر هنا هو المعنى
الاعم من ان يكون من مقولة الفعل ايضا او من غيرها ليشمل ما اذا كان المولد من هذه المقولة والا فينتقض التعريف بعد هذا التأويل
فتامل **قوله** عند الاستعداد التام من القابل وهو استعداده للعلم بالمطلوب لاجل عند حصول تمام النظر له فيجب فيضه من المبدأ الفياض عليه
عندهم **قوله** اختاره الامام الرازي قدس سره في شرح المواقف قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين
حيث قالا باستلزام النظر للعلم بالمطلوب على سبيل الوجوب من غير التوليد ورد بان مرادهما بالوجوب العادي لا العقلي فيرجع ما
قالاه الى ما ذهب اليه الاشعري **قوله** حصول العلم عقيب النظر الصحيح واجب ويكون حصوله عن النظر واجبا مغاير لمذهب الامام مذهب
الفلاسفة والاشعري اما مذهب الفلاسفة فلانهم لا يقولون بوجوب النظر بل بوجوب الفيض من المبدأ الفياض بعد حصول الاستعداد التام
للقابل بتحصيله تمام النظر واما مذهب الاشعري فلانه لا يقول بوجوب عقلي بين النظر والعلم الحاصل عقيبه هذا بحسب الظاهر
من مذهبه ومذهب الفلاسفة والاشعري بعد ملاحظة ما حققه الشيخ هنا حيث ان الفلاسفة ينفون الاختيار بالمعنى الاخص وهو صحة
الفعل والترك عن المبدأ الفياض جل جلاله ويقولون بوجوب فيض العلم النظري بعد الاستعداد التام وعدم صحة ترك الفيض بخلاف
الامام والاشعري لا يثبت الملازمة العقلية التي يثبتها بعض الاشياء في هذه المادة اعني العلم والنظر والامام يثبتها فيها
هذا **قوله** اما يصح اي مذهب الامام **قوله** اذا اخذ قيد الابتداء آه ولا يتوقف صحته على القول بانه تعالى ليس قادرا مختارا على ما زعم
المواقف فهذا تشنيع منه قدس سره على صاحب المواقف بان عدم صحة مذهب الامام مع بعض ما قاله وهو قيد الابتداء صحيح
دون بعض وهو كونه تعالى قادرا مختارا **قوله** ووجوب آه هذا هو بوجه عدم صحة قول المواقف ان مذهب الامام لا يصح مع القول
بكونه تعالى قادرا مختارا مع انه قايل به ايضا **قوله** لكن آه بيان لمنشأ الشبهة صاحب المواقف في قوله بمنافاة مذهب الامام لكونه
تعالى قادرا مختارا اي لما لم تكن القدرة عليه ابتداء اي بلا واسطة على مذهب الامام لوجوبه عن النظر عنده بل كونه مختارا فيه عنده
ليس الا بمعنى انه يصح الفعل انه يصح ان يفعله باصدار ما بوجه وان يتركه بعدم الاصداره توهم ان معنى القادر المختار عندهم في كل فعل
هو ان يكون مختارا فيه ابتداء اي بلا واسطة فقال ما قال مع انه لا يلزم ان يكون كذلك بل مرادهم بكونه مختارا ليس الا انه يصح منه الفعل
والترك في كل فعل من افعاله ابتداء او بوسط ولا يذهب عليك انه يمكن ان يقال المراد مراد صاحب المواقف هو انه ان كان مرادهم
بكونه مختارا المعنى الاول ولم يقولوا بالتوليد في افعاله سبحانه وتعالى كما يقول به المعتزلة في افعال العباد لا يصح مذهب
الامام مع القول بكونه تعالى قادرا مختارا وح يصح كلامه ولا يرد عليه ما اورده عليه قدس سره **قوله** صار بالجملة آه يعني قال المولى

جاني المزبوري وبه يتبين مذهب المعتزلة لان النظر فعل العبد عندهم والحاصل ان التوليد المنفي هو ان يصدر عن العبد فعل بواسطة
فعل آخر منه واما التزام بهشام التوليد انما هو ان يصدر منه تعالى فعل بواسطة صدور فعل آخر منه سبحانه وتعالى
مبلس فلا منافات بين ما صرح به اولا اي هو قدس سره في بيان مأخذ قول الامام كما نقلته لك سابقا من قوله قدس سره
من غير توليد وبين ما اثبته هنا من كونه متولدا عنده ولكن الامام صرح بان العلم غير متولد عن النظر اصلا الا ان الفرق بين ما ذكره
قدس سره وما صرح به الامام اذ كما يمكن حمل التوليد المنفي في كلامه على ما يكون من فعل العبد كذلك يمكن حمل نفي التوليد عن النظر
في كلام الامام على انه التوليد بحسب ما طريقة المعتزلة بان يكون النظر من فعل العبد قوله على هذا التقدير اي التقدير ان يكون
النظر صحيحا قوله بقدرة الله تعالى ابتداء اي بلا احتياج صحح مذهب الامام الى صرف قيد الابتداء اعني
فيكون هذا الكلام يستقيم عليه قدس سره كما هو الواضح منه قوله وبذلك لا ربما النظر يعني وبعكس
حتى قول الامام واصحاب النظر انه لازم لم يجب ممتنع آه لا بمعنى انه علة موجبة له اوله مدخل اصلا حتى ينافي قيد
هيئة قيد الابتداء وهذا وان كان خلاف الظاهر لكنه لتسعه بكل البعد قوله ومن البين آه قال المولى المعزى قلت
على هذا التحقيق يلزم ما لا يليق مذهب الامام مذهبا آخر بل هو بعينه مذهب الاشعري الاول فلا عرفت دفعه بانه بعد
هذا التحقيق يبقى الفرق بينهما بان الاشعري لا يقول بملازمة عقلية في خصوص هذه المادة اعني بين العلم والنظر بخلاف
الامام صرح به الوالد طاب ثراه في حاشيته قوله لزوما عقليا اي لزوما يحكم به العقل يعني ان العقل يحكم بامتناع الا
نفكاك بينهما بواسطة او بغير واسطة لزوما خارجيا كان او ذهنيا بالمعنى الاخص او بالمعنى الاعم وليس المراد باللزوم العقلي
اللزوم الذهني بالمعنى الاخص الذي يشترطونه اهل الميزان في الدلالة الالتزامية فقط واللزوم العقلي المقابل للزوم
الخارجي مطلقا اي بينا كان او غير بين بالمعنى الاخص او بالمعنى الاعم كذلك اي فقط وكذلك لان انكار
مطلق اللزوم بين بعض الاشياء مما يبعد عن العاقل كيف ووجود العرض مستلزم لوجود الجوهر وكيف يقول
عاقل بان العرض يمكن وجوده خارجا بدون وجود الجوهر وكذا الكلام في الكل والجزء فمعنى قول الاشعري لا تلازم
بالجميع الى الله تعالى ابتداء ليس الا انه لا تاثير لشيء في شيء ولا يتوقف شيء على شيء حقيقة بل مما يمكن ان يوجد يوجد
بتعلق الارادة منه بغير احتياج ويتوقف لكن بايره تعالى فيه الحاجة بهذا التعلق وهو ايضا راجع الى الله تعالى
الا الى الله تعالى نعم بتقدير الامور من امتناع شيء بدون شيء آخر لا يدل على توقف احدهما على الآخر لان التلازم ليس يمتنع
وجود كل منهما بدون الآخر ولا يستلزم هذا توقف كل منهما على الآخر كما اذا كان معلولي علة واحدة كالعلة العامة
فانها يمتنع وجودها بدون المعلول مع عدم توقفها عليه على ما هو المشهور وانما صورتي فيما اذا كان التلازم بان علمي
تلك اللزوم بينهما اللزوم الذهني بالمعنى الاخص لان اللزوم بينهما اظهر فيكون انكاره اشد بعدا فيكون ادخل
فيما هو مقصود الشارح هنا ويمكن ان يكون المراد اللزوم العقلي المقابل للخارجي بل اللزوم الذهني بالمعنى الاخص
فقط لكونه اظهر فيما هو المقصود هنا وترك الاقسام الأخر للمقايسة قوله يستلزم تعقل الجزء اجمالا او

بتعقلا

او تفصيلا يعني تعقل الجزء كذلك وتعقله تفصيلا اذا يستلزم تعقله تفصيلا قوله على غير ارادة الله تعالى وتعلقها والا فيجيء
ما يدل على ما ظنيته تعلقها في وجود الممكنات وتاثيره تعالى فيه بل الحصر ليس الا بالنسبة الى غير صفات الله تعالى
بمعنى انه لا يتوقف فاعليته تعالى للممكنات وتاثيره فيها على غير صفاته والا فيتوقف على القدرة وتعلقها والعلم وتعلقه
والحياة من صفات الله تعالى لا ينكره الاشعري ايضا قوله فلا يرد آه اي اذا كان الاشعري انما ينكر التوقف على غير اراد
ته تعالى بمعنى ان كل ما يمكن تعلق الارادة به فبعد امكان تعلقها به يكون هو ممكن الوجود بدون توقف تاثيره تعالى فيه على
غير تعلقها فلا يرد آه وذلك لان امكان تعلق الارادة بوجود البياض في المحل انما هو بعد تعلقها باعدام السواد منه وازالته
بمعنى عدم تعلقها بوجود السواد فيه والا فالاعدام لا يكون متعلقة للارادة والقدرة على ما سيجيء لان وجوده في المحل مع القيام
بالسواد ممتنع ولا يمكن تعلق الارادة بالممتنعات فثبت انه بعد امكان التعلق لا يتوقف تاثيره في وجود البياض في المحل
على غير التعلق ولم يتبين فاعلية ان لا يتوقف ايجاده تعالى البياض على ازالة السواد عنه حتى ينافي قاعدته لبداهة العقل
بعينه ١٢ فتنوبل انما اقتضت عدم توقف ايجاده تعالى بعد امكان تعلق الارادة به على ازالته بل على غير التعلق مطلقا وبهذا لا
عدم توقف الايجاد مطلقا سواء كان بعد امكان تعلق الارادة او قبله على ازالته وهذا هو مفصل ما ذكره بقوله وذلك
لان تعلق الارادة آه بعد ما جعل الاستلزام في قوله يستلزم تعلقها باعدام السواد من قبيل استلزام الموقوف للموقوف عليه
ولا يذهب عليك انه على هذا التقرير لا يرد على الاشعري ما اورده عليه المولى المزبور من وجوده جواز وجود الكل بدون
توقفه على وجود الجزء وكذا جواز وجود العرض بدون توقفه على وجود الجوهر وهو ظاهر البطلان فان العقل يحكم بانه وجد الجزء فوجد
الكل وكذا يحكم بانه وجد الجوهر فوجد العرض وذلك لان خلاصة هذا الجواب فيما ذكره ايضا بان يقال امكان تعلق الارادة بوجود
الكل انما هو بعد تعلقها بوجود الجزء فبعد امكان تعلقها بوجود الكل لا يتوقف تاثيره تعالى فيه على غير تعلق الارادة بوجوده وهذا لا
ينافي توقف ايجاده اياه مطلقا على وجود الجزء والعقل انما يحكم بتوقف ايجاده اياه مطلقا على وجود الجزء فلا ينافي ما ذهب اليه
الاشعري حكم العقل ما يحكم به العقل وكذا الكلام في العرض والجوهر فايراده هذا بعد هذا الكلام من الشارح مما لا وجه له التامل اوحمل
كلام الشارح على انه جواب بمنع حكم العقل صريحا بان ايجاد البياض في الجسم متوقف على ازالة السواد عنه بل الفرق الضروري ليس الا اللزوم
بينهما على ما يفهم من تقرير المحقق الخلخالي لهذا الموضع في حاشيته ايضا وانت خبير بانه لو قرر هذا الكلام من الشارح هكذا لا يكون
امكان تعلق الارادة بيانا للواقع ولا يكون له مدخل في الجواب بل يكفي نفي توقف على عدم الارادة عن عدم انكاره الملازمة بين بعض
الاشياء وحمل ما زعم غيره انه توقف على الملازمة وايضا يلزم حديث استلزام تعلق الارادة بايجاد البياض تعلقها
باعدام السواد بيانا للواقع لا مدخل له في الجواب اذ يكفي على هذا التقرير حمل ما زعم غيره انه توقف بين الارادة وايجاد
البياض على الملازمة سواء تعلقت الارادة باعدام السواد او لم يتعلق على انه على هذا التقرير لا يكون الجواب حاسما
لمادة الاشكال لوروده بعده بما ذكره المولى المزبور كما لا يخفى لكن يحتاج تقريرنا الى ان يكون تعلق الارادة بازالة
السواد شرطا في حصولها وكذا بوجود الجزء والجوهر وهو كذلك عند الاشعري وايضا يحتاج تحريره الى ان يكون المراد نفي التوقف على الربط

الذى سيجيء فى كلام الشارح انه ظاهر مذهب الاشعرى اى نفى التوقيف عليها بعد امكان تعلق الارادة بالمراد ويمكن الفلاسفة
غير متمكن من التوقيف عليها بعد امكان التعلق ايضا وهذا الكلام فتامل فان العبد يقدر الله تعالى بقوته من شاء
والحق عندى هو ان لا يكون فرق بين مذهب المحققين من الفلاسفة ومذهب الاشعرى غير ان الاشعرى يقول بانه
تعالى فاعل بالاختيار بالمعنى الاخص والفلاسفة يقولون بانه تعالى موجب اى ايضا فرق بين مذهبيهما فى
خصوصية النظر وغيره فان الفلاسفة يقولون باللزوم العقلى بينهما كما عرفت بخلاف الاشعرى فانه وان لم ينكر اصل
التوقف لكنه صرح فى خصوصية هذه المادة بان فيضان العلم عن النظر بطريق جري العادة ولا يتوهم ان كونه تعالى فاعلا
مختارا عندهما بالمعنى الاخص ينافى التوقف على الوسائط فلا يجب ان يكون التوقف عليها مذهبا له وذلك لان ذكر
الوسائط البعض من خلل فيجوز الترك بتركها والايجاد بالايجاد وعلى قاعدة الامام من ان التخلف عن العلة المجامعة
صحيح فالامر فى المقامات اسهل قوله التوقف على الوسائط بمعنى ان يكون لها مدخل فى استعدادات الممكنات
ونفى تاثير الواجب فيها حقيقة لا بمعنى ان يكون فواعل قريبة بين الواجب ومعلولاته على ما زعم الظاهريون
من الحكماء قوله ما امكان اللازم لماهيته فيه قيد باللازم ليتبين ان المراد بالامكان الذاتى لا الاستعدادى
الذى يعرض ويزول فان لفظ الامكان مشترك بينهما وانما اخرج الامكان الاستعدادى لان ما للامكان
الاستعدادى مدخل فى وجوده داخل فيما لابد فى وجوده من حدوث امر قبله لان هذا الامكان لا يحصل بدون
علة وليس الذات فيلزم امر آخر قوله اصلا اى لا فى الالهيات ولا فى غيرها قوله وذهب الاسماعيلية هم فرقة
من الشيعة سموا بذلك لاثباتهم الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق وكان اكبر ابنائه وقيل لانتسابهم
الى محمد بن اسماعيل وسميت باطنية ايضا لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره المعلوم من اللغة وقالوا
نسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر متمسكا فى ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظا
هره من قبله العذاب كذا فى شرح المواقف قوله لم يكن كذلك بل كانت العقلاء الناظرون لمعرفته تعالى متفقين
على عقيدة واحدة قلنا ذلك الخلاء انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة فترتب عليها عقا
ئد باطلة وذكر لا بعضها فان المفيد للعلم عندنا هو النظر الصحيح لا الفاسد نعم دل الاختلاف على صعوبة التميز
هناك بين النظر الصحيح والفاسد وهو مسلم كذا ذكره المولى المزبور رحمه الله والاظهر ان يقرر الجواب بان كثرة الخلاف انما يدل
على ان تلك هناك علوم باطلة وهذا لا يدل على ان لا يفيد النظر الصحيح العلم بالله تعالى وصفاته من غير معلم لجواز ان تكون
تلك العلوم الباطلة حاصلة من الانظار الفاسدة ولا ندعى الا حصول العلم بالنظر الصحيح لا الفاسد غاية الامر
ان يكون التميز بين صحيح النظر وفاسده صعبا وهذا مما لا ننكره وذلك لان وقوع الاختلاف لكون بعض الانظار
الصادرة عنهم فاسدة على ما ذكره المولى المزبور رحمه الله لكنه معنى فافهم قوله وهذا اى المذكور من كل واحد من
جهتهم قوله على ما ذكره آه نقض اجمالى ومعارضة بالقلب للدليل الاول قوله لدل الاختلاف آه اى بيننا وبينهم

وبينهم وقيل آه انهم اى قالوا بان كثرة الاختلاف ويدل على عدم العلم لا اصله والاختلاف فى الاحتياج انما هو بينهم وبينا وفى كل
واحد وهو بهذا الاحتياج من جهة النفى والاثبات فقط اللهم الا ان يقال قاس اصل الاختلاف على كثرته فاورد النقض باجراء خلاصة
دليلهم لان ما يدل على ان الكثرة موجب لعدم العلم من غير معلم يدل على ان اصله ايضا كذلك او يقال حمل كثرة الاختلاف على ما يعم كثرة
المخالفين ايضا بهذا قوله به اى بالاختلاف الى المعلم مع انهم يخبرون بان لهم علما بالاحتياج اليه قوله ينتزع من الماهيات
الموجودة اى مبدأ الانتزاع نفس الماهية باعتبار كونها موجودة على ان يكون نفسها اثر الفاعل واما الماهية من حيث الوجود
بمعنى ان يكون مبدأ الانتزاع هو الوجود وحقيقته بناء على ان الاثر هو الوجود فكما ان الاثر فيما سيجيء يحتمل الو
جهين كذلك كلامه هنا يحتملهما فلا منافرة بين كلاميه قوله بهذه الحيثية اى بحيث ينتزع منها الامر الذى يشترك فيه الجميع
ويمتاز عن المعدومات ويخصص بالاضافة الى الماهية التى ينتزع منها لحصصه اى كونه حصة من المطلق
المشترك فان قوله يكون لحصصه صفة للوجود الذى يستند اليه وجود الممكنات وضمير لحصصه راجع اليه ايضا
وهو ليس المعنى المشترك بل هو الوجود الذى هو به تعالى الذى هو حصة من المطلق قوله بسبب الاضافة الى غيره فانه لا ماهية
تكون مغايرة لهذا الوجود كما فى الممكنات حتى يكون حصة من المطلق بالاضافة اليها فتكون لحصصه ايضا بالاضا
فة الى الغير وهو الماهية التى ينتزع منها بل انما كان حصة من المطلق لكونه قائما بذاته وموجودا فى الخارج فصار عدم كونه
مضافا الى ماهية تغايره سببا لكونه حصة معينة قوله قلت المراد آه جواب باختيار الشق الثانى ومنع لكون النزاع
لفظيا قوله ذاته بذاته لا الاثر المعلول لذاته وهو الوجود حتى يقال بمغايرته للذات مغايرة الاثر للمؤثر هذا تقدير ان يقال
اثر الفاعل هو الوجود ولا الذات باعتبار تاثيرها فيه حتى يلزم زيادته على الذات ايضا على تقدير ان يقال الاثر هو الذا
ت وفى تلك الذات مبدأ للانتزاع لكن من حيث انها موجوده وعند المتكلمين مبدأ الانتزاع فى الواجب احد هذين
الامرين كما ان فى الممكنات مبدئه احدهما على اختلاف المذهبين قوله اثر الفاعل وهو نفس الماهية عند البعض والوجود
عند بعض بلا الاتصاف به قوله بان الشيء ما لم يوجد بالفتح لم يوجد بالكسر وفى بعض النسخ ما لم يوجد لم يوجد وهو
كما ترى قوله لزم الدور اى لزم ما يلزم عليه من سبق الشيء على نفسه ويمكن ان يقال الوجود اللاحق يتوقف على الايجا
د المتوقف عليه لكونه متوقفا على الوجود السابق وهو عين اللاحق فيكون من قبيل توقف الشيء على ما يتوقف هو
عليه وهو نفس الدور لا محصله قوله على ان البديهة آه دليل آخر على بطلان ان تكون الذات علة لوجودها على التقدير ان
يكون الوجود السابق مغاير اللاحق غير لزوم الدور حاصله انه لا اقل من ان يستلزم كونه سبحانه وتعالى موجودا بو
جودين وهذا فاسد لان بديهة العقل حاكمة بان الشيء لا يكون له الا وجود واحد هذا ما اراده و
ولا يذهب عليك ان هذا الرد يحمل المتكلمين انما هو على ظاهر ما ذكروه من ان ذاته سبحانه وتعالى علة لوجوده مع انه يمكن
ان يكون اطلاق العلة منهم هنا مسامحة ويكون مرادهم بعلية الذات كما بيناه فى الوجود من غير ان يكون هناك تاثير وا فادة
حقيقة وقد عرفت ان هذا الرد كان مبنيا على المقدمة المشهورة من ان مفيد الوجود لابد ان يكون موجودا او ان الشيء ما لم يوجد

قوله بالفتح لم يوجد بالكسر قوله فكونه بذاته اى اذا علم ان هذا المذهب باطل بالدليل المذكور فكونه آه
لا تصور لذلك التطبيق اى بطريق ان الذات علة للوجود وبكون الوجود زائدا عليها بل انما يتصور بطريق
ان يكون الوجود عينها ويكون قائما بذاته موجودا فى الخارج فالحكماء ينفون كون ذاته بذاته مبداء للانتزاع بالمعنى الذى
ذكره المتكلمون ويثبتون كونه مبدء له بالمعنى الذى يقولون به وهو المعنى الثانى الذى ذكرناه آنفا فكيف لا يكون النزاع
بينهما معنويا بل يكون لفظيا على تقدير ان يكون مراد الفلاسفة بما هو عين الواجب ما هو مبدء لانتزاع هذا المفهوم البديهى
بقى انه قد تقرر فيما بين الفلاسفة ان الوجود من المعقولات الثانية ووجود فرد منه فى الخارج وهو الوجود الواجبى ينافى
كونه منها فانها ما لا يحاذى بها امر فى الخارج اصلا وتحصل عدم المحاذاة هو ان لا يكون تحوله مواطاة على شىء فى الخارج
واجاب الشيخ عنه فى الحاشية القديمة على الشرح للتجريد الجديد بان الظاهر ان المعقولات الثانية مطلقا اى
المشتقات بقرينة انهم جعلوها موضوع المنطق والظاهر ان موضوعه المشتقات كالجنس والفصل والكلى والجزئى لا مباديها
والحقه عدوها من اقسام لوازم الماهيات فى بحث الكليات وقولهم عوارض لا يحاذى بها امر فى الخارج بمعنى الخارج الحقيقى
ومن نقول الشىء والممكن ونظائرهما من المعقولات الثانية مع وجود افرادهما فى الخارج وتحصل هذا الجواب هو ان المفهوم
الخارجى ليس الا مفهوم الموجود ووجود فرد من الوجود فى الخارج لا ينافى كونه معقولا ثانيا لجواز ان لا يكون صدق هذا
المفهوم عليه الا فى العقل والحاصل ان الافراد الموجودة فى الخارج ليست افرادا للموجود والشىء والممكن ونظائرها من حيث انها
معدودة فيه بل هى افراد لها من حيث انها موجودة فى العقل ثم قال فى تلك الحاشية ولئن سلمنا انها اعم من المشتقات
والمبادى فافرادهم بها اى فى الوجود وامثاله المشتق ثم لو سلمنا ان المراد بها المبداء ايضا فلا نسلم ان كونه منهم ما من الامور
الثانية ينافى ان يكون له فرد فى الخارج يحمل عليه مواطاة اذا كان ذلك المفهوم عارضا فى ضمن حصصه للاشياء فى العقل فيكون
باعتبار تلك الحصص من المعقولات الثانية وباعتبار ذلك الفرد موجودا خارجيا نعم لا يمكن الحكم عليه بانه معدوم فى الخارج
لوجود بعض افراده فيه لكن لا يقتضى عدم كونه معقولا ثانيا باعتبار غيره من الحصص المذكورة قد ذكر خلاصة ما ذكره
الحكماء تصريحا وتلويحا فى وجود الواجب وصفاته على ما ذكره الشيخ فى حاشية القديمة على الشرح الجديد للتجريد هو ان حقيقة
الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المجرد فى ذاته عن جميع الاعتبارات والقيود العينية اى غير الذات اى الغا
برة لها فهو اذن موجودة بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته الى غير ذلك من الصفات ومرادهم بهذا انه تعالى
يحمل جميع الصفات بهويته البسيطة التى لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره تعالى موجودا انه معروض
لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل جعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب غيره لحصة
لا بذاته بخلاف الاول تعالى فانه بذاته كذلك بل ذوق المتالهين منهم ان ليس للممكنات اتصاف حقيقى بالوجود بل ذكر
لوجود الواجب له علاقة معها مصححة لاطلاق المشتق عليها والانتزاع منها كما فى زيد متمول وماء مشمس وبهذا المعنى
انسب باطلاق لفظ الموجود لانه كم نقول والعالم عليه وسماء له فيما وقع علمهم بمراد الاشتقاق فلا فرق فتم به وعلى هذا التحقيق الوجوه اذ المراد بالوقوع تعلقه


تعلق ما غير القيام وهنا كذلك اى فى هذا التحقيق بخلاف ما اذا كان لهما وجود حقيقة ولا يرد على القول بالعينية ان معنى الوجود ان كان
ما قام به الوجود فلم يكن نفس الوجود الذى هو عين الواجب موجودا بذاته لاستحالة قيام الشىء بنفسه حقيقة والا لكان متبوعا وتابعا لنفسه وهو باطل
بل يكون موجودا بسبب عروض حصة من المطلق مغايرة معه له فلا يكون بينه تعالى وبين الممكنات فرق بل يكون كل منهما موجودا بسبب عروض حصة مغا
يرة لذاته وان كان معناه ما هو اعم من ذلك وكون نفس الوجود كانت الوجودات العارضة ايضا موجودة لكونها نفس الوجود كالوجود الوا
جبى مع انه قد تقرر بينهم انها غير موجودة لانا نختار الشق الاول اى ان معنى الموجود ما قام به الوجود لكن بالمعنى الاعم من ان يكون قياما
حقيقيا على نحو قيام الصفة بالموصوف او غير حقيقى على طريقة قيام الشىء بذاته الذى مرجعه عدم القيام بالغير فلا يلزم المحذور الذى زعم
انه يلزم على هذا الشق وهو قيام الشىء بنفسه حقيقة وهو ظاهر ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا بالعرف
اطلاق الموجود عليه تعالى كذلك لجواز ان يكون الموجود حقيقة فى هذا المعنى الاعم على انه لو فرض كونه مجازا فى عرف اللغة
فهم لا يتحاشون عنه على ما نقل عن الشيخين اى نصر وابى على والفرق بين الوجود القائم بنفسه والقائم بالغير هو ان الا
ول ليس تابعا للغير وصفة له بخلاف الثانى ويظهر ذلك بما لو فرضنا الضوء قائما بذاته فانه كان ضوء للنفس لا لغيره
فيكون ضوء ومضيئا لكن لا بضوء يعرضه بل بذاته بخلاف الضوء القائم بغيره فانه موجود وثابت لذلك الغير فيكون ذلك
الغير مضيئا به فتامل فى المقام فانه بليغ الكلام لكن حيث لا ينال الا بالالهام الاكرام قوله وبهذا التفسير اى بان يكون المراد بالوجود ما هو مبدء
انتزاع المفهوم العام وهو الوجود الخاص الذى هو عين الذات لا المفهوم العام قوله كثير من الشبه الواردة على القول بالعينية
المبنية على فهم ان ما هو عين هو الوجود المطلق قال المصنف ولا خالق سواه قيل لا يقال قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين
لانا نقول الخلق فى هذه الاية بمعنى التقدير والمراد هنا الايجاد والاخراج من العدم اقول فيه ان التقدير ايضا خلق مجازا وتعالى
حقيقة عند نا اهل السنة والجماعة فيحتاج ان يقال المراد كثرة المقدرين بحسب الظاهر فلنقل فى الخلق بان نقول المراد فى الاية
نسبة الخلق الى ما سواه بحسب الظاهر ومرادنا انه لا خالق سواه حقيقة فلا منافاة قوله بقدرة العبد وصدها بمعنى انه لا
يشارك قدرة العبد وارادته فى التاثير العرب غيرهما لا بمعنى ان لقدرة الله تعالى وارادته مدخلا اصلا كضرورة ان العبد الذى يوجد
على الموجد عندهم وقدرته المؤثرة وارادته المرجحة عندهم ايضا كلها واقع بمحض قدرته تعالى وارادته عندهم ايضا وقال
فى قواعد العقائد اى قال حجة الاسلام فيها قوله والفرق بينهما وبين العلم آه قال المولى المرزوقى وايضا ان القدرة ما من شانه
التاثير بخلاف العلم قلت هذا ليس شيئا آخر لكون القدرة مستلزما لهذا الاعم بخلاف العلم فان الكل عند الاشعرى الا وهو قدرة العبد وارادته
المقترنان بقدرة الله تعالى وارادته المؤثرتان وان لم يكن مؤثرا لكنه من شانه التاثير فاستلزام القدرة لهذا الاعم انما هو اذا اخذت
بمعنى ما من شانه التاثير سواء كان مؤثرا بالفعل وهو قدرة الله تعالى اولا وهى قدرة العبد التى هى الكسب قوله انه هذه المقدمة
مما اجمع عليه العقلاء آه قال المولى المرزوقى فقد ثبت باعتراف الفرق كلها ثبوت كل كمال والتنزه عن كل نقصان والحاجة هنا الى اقامة
البرهان على اثبات هذين المطلوبين فان الغرض الاهم فى علم الكلام الزام المعاندين فى عقائد الدين والكل معترف بهذا الاصل فهو من
المشهورات والمسلمات التى تصلح للالزام والافحام انتهى فتامل فيه قوله وكذا الحال فى القدرة فان ذاته تعالى بذاته مؤثرة لا بصفة زائدة

عليها فكانت القدرة ولما كانت مبدء التأثير ذاته بذاتها كان قادرًا قوله والارادة فان ذاته تعالى مخصصة للمقدور بايجاد الوقت
بذاتها لا بصفة زائدة عليها فكانت ارادة وكما كان مبداء التخصيص ذاته بذاتها كان مريدًا قوله واثباتها نتائجها وغاياتها للذات
من الذات قوله فظاهر كلامهم انها عندهم من الاعتبارات العقلية قال المولى المزبور رحمه الله هذا مناف لما سبق من مذهبهم
من ان الصفات عين الذات لان الاعتبارية لا تكون عين الذات بالضرورة ويمكن الجواب بتكلف فتدبر اقول يمكن ان
ان يقال ما نقلنا عنهم سابقا من العينية كان بمعنى عدم كونها زائدة على ان تكون موجودة في الخارج حقيقة قائمة بذاته
تعالى زائدة عليها او يقال ما ذكره سابقا كان مبنيا على تحقيقهم وهذا على ما هو الظاهر من كلامهم او يقال المراد بكو
نها اعتبارية ههنا انها [illegible] صفات اعتبارية كالصفات الاضافية بل المراد هو ان النتائج والغايات لما كا
نت ثابتة للذات من الذات عندهم لقوله بالعينية واثبات النتائج كان للعقل ان يعتبر الصفات لها ويميزها
منها وكونها اعتبارية بهذا المعنى لا ينافي العينية التي نقل عنهم سابقا لكنه حتى لا تليق لقوله واما المعتزلة الخ باد
حال كلمة الفصل بين ما نقله عنهم وما نقله عن الفلاسفة معنى اذ انهم ايضا يقولون بكونها اعتبارية بهذا المعنى و
لا ينكرونها فافهم قوله واستدل الفريقان الخ وايضا استدل الحكماء بانها لو كانت زائدة لزم ان يكون الواجب ممكنا
لاحتياجه الى تلك الصفات والاحتياج مطلقا يوجب الامكان عندهم كذا قال المولى المزبور وفيه ما لا يخفى بل الا
حتياج في الكمال الاول يوجب عندهم لا في الكمال الثاني والكمال بالصفات من الثاني الا ان يقال فرق بين الصفات
الذاتية وغيرها فان الاحتياج فيها يوجب النقص والناقص لا يليق واجبا فيجب ان لا يكون ممكنا اذ لكونه الكلام
على تقدير وجوده لا يكون ممتنعا ايضا قوله وبالجملة الخ لما كانت المعتزلة استدلوا على نفي الغيرية بانها لو زادت كا
نت مغايرة لذاته تعالى فيلزم استكماله بالغير الذي هو تلك الصفات والاحتياج الى الغير باطل اتفاقا وكان
الاستدلال المشتمل على الترديد في العلة غير جار على مذهب المعتزلة كيف واللازم الذي هو صدور الكثرة عن الوا
حد الحقيقي وكذا كونه فاعلا وقابلا معا ليس بباطل عندهم وقد ذكر ان المذكور استدلال من الفريقين قال وبالجملة
اي محصل الزيادة انه يلزم الاحتياج في صفات الكمال لكن لما لم يكن الاحتياج في الاستكمال بالغير الذي هو هذه الصفات باطلا على
الحكماء بل هو خلاف ما هو الاولى عندهم على ما صرح به سابقا ورد في العلة ليكون الغير المحتاج اليه على الشق الثاني غير العلة
كي يكون باطلا عند الحكماء فظهر ان تدارك بقوله وبالجملة الخ على وجه العموم في الغير ليندرج في المذكور ما استدلت به المعتزلة
على نفي الزيادة فيصح ما ذكره سابقا من ان المذكور استدلال من الفريقين هذا واجيب عن هذا الاستدلال من المعتزلة
بانكم ان اردتم باستكماله تعالى بالغير ثبوت صفة الكمال المغايرة لذاته تعالى فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه وان
ان اردتم معنى آخر فصوروه حتى نتكلم عليه والى هنا ان المحال استفادة صفة الكمال من غيره لا اتصافه تعالى لذاته بصفة
كمال هي غيره واللازم من مذهبنا معشر اهل السنة هو الثاني لا الاول ويمكن ايضا اجراء الاستدلال المشتمل على الترديد
في العلة على المذهبين اما اجراء الشق الثاني عليهما فظاهر من ان نحن واما اجراء الاول فبان يقال المراد بالكثرة في قوله

فلا يكون

فلا يكون مصدرا للكثرة التي هي الصفات ويحمل فاعل يبقى عبارة عن الفريقين ويحمل على ما بينه به المعتزلة في موضع
على انه صدورها عنه تعالى بالاختيار لا يصح للزوم الدور او التسلسل في مبادي الافعال الاختيارية فيلزم ان
يكون صدورها بالايجاب فيكون موجبا بالنظر الى بعض مصنوعاته وهو نقص يجب تنزيهه تعالى عنه ودعوى ان الكمال
الصفات الذاتية الكمالية كمال وغير نقص مشكلة جدا فتأمل وما بينه الحكماء اعلم ما بهذا المشعور وصرحت به الحواشي
وقوله وايضا استدل كل الخ على فساد صدور الصفات عنه تعالى على زعم الاشاعرة فقط وبما قررنا ظهر اندفاع
ما للمولى المزبور هنا من ان اللازمين مخالفان لرأي الحكماء لا المعتزلة فلا يلائم قوله واستدل الفريقان هذا وعلة
من سوانح الوقت قوله فلا يكون مصدرا للكثرة ولا يخفى ان الحكماء اطبقوا على ان نتائج الصفات معلومات
الذات فيلزم ان يصدر عن الواجب امور متكثرة كذا افاد المولى المزبور وليس بشيء اصلا لانهم لا يقولون
انها معلومات الذات من غير واسطة لانهم لا يقولون التوقف عليها اه كيف مذهبهم صدور الكثرة عن الواحد
الحقيقي قوله عندنا اي عند اكثر المتكلمين قوله وهو الحدوث قال اكثر المتكلمين المحوج الى السبب الحدوث
لا الامكان لان الممكن انما يحتاج الى خروجه من العدم الى الوجود اذ ماهيته لا تقتضيه وهذا هو الحدوث فاذا
خرج الى الوجود زالت الحاجة والمعلول يبقى بعد زوال المؤثر كبقاء البناء بعد الباني وايضا اذا لاحظ العقل حدوث
شيء طلب علته وان لم يلاحظ معه شيئا آخر وايضا لو كان المحوج هو الامكان لاحتاج في جانب العدم ايضا
فيلزم ان تكون الاعدام الازلية معللة مع انها مستمرة لا تحتاج الى علة وقيل المحوج الى المؤثر هو الامكان
مع الحدوث فيكون كل منهما جزء علة للحاجة وقيل المحوج هو الامكان بشرط الحدوث فيكون الامكان علة والحدوث
والحدوث شرط العلية وتأثيره ورد مدخلية الحدوث في الحاجة بان الحدوث متأخر عن وجود الشيء المتأخر
عن تأثير المؤثر فيه المتأخر عن الحاجة اليه المتأخرة عن علتها فاذن الحدوث متأخر عن علة الحاجة الى المؤثر بمراتب
فلا يكون له دخل في الحاجة بوجه اصلا لامتناع كون المتأخر عن الشيء علة له عند تغاير الجهة وههنا
كذلك ولا يذهب عليك ان هذا انما يدل على ان الحدوث لا مدخل له في الحاجة ولا يدل على ان علتها هو
هو الامكان بخصوصه وان ضم الى عدم مدخليته عدم كفاية اولوية احد طرفي الممكن من العدم او الوجود في وقوعه
ذكره الواقف اذ الثابت عند ملاحظة هذا مع عدم مدخلية الشيء الا ان للحاجة علة غير الحدوث واما ان تلك العلة
هو الامكان فلا دلالة له عليه ولذا استدل المحققون القائلون بان علتها هو الامكان بعد ابطال مذهب الخصم
المطلبين بانا نستدل بالامكان على الافتقار فنقول مثلا زيد ممكن وكل ممكن مفتقر الى المؤثر فزيد مفتقر الى
المؤثر والاستدلال اما بالعلة على المعلول او بالعكس او باحد معلولي علة واحدة على الآخر ومعلوم ان هذا البرهان من قبيل الثاني اذ
فيه لا نعلم خصوص العلة لما تقرر من ان المعلول المطلق انما يدل على علة ما ونحن نعلم الافتقار بعينه من الامكان
ولا من قبيل الثالث لان العلم باحد المعلولين انما يستلزم العلم بالآخر بعد العلم بان صدورهما عن علة واحدة واما بدونه فلا استلزام
اذ العلم بالافتقار ولا بد له [illegible]
بمجرد العلم بالامكان [illegible] ان يكون [illegible]
برهان لمي [illegible] وهو المطلوب
المعلول [illegible] انما يدل على [illegible]
يستند المحققين [illegible]
في كلامهم على [illegible] التجريد ايضا [illegible]
قوله متاخر

[illegible]

فاما الصفتية فتستلزم الاحتياج فالقول بعدم الاحتياج الناشئ من كون الصفات قديمة ينافيها اي ينافي الصفتية
فللعدم دخل في المنافات ايضا اذ له دخل في حصول احد المتنافيين اعني القول بعدم الاحتياج فما قاله المحشي القرباغي
هنا وتبعه الوالد من ان المنافاة حاصلة بين قولهم بكونها صفات وبين قولهم بعدم الاحتياج مع قطع النظر عن كونها
قديمة غير سديد لكن ما ذكره المحشي المذكور آخرا من ان الصفتية تنافي القاعدة المذكورة ولا دخل للقول بعدم احتياجها
فيه نعم القول [illegible] فيكون ذكر العدم لدخله في التناقضين على ما ذكرناه وذكر عدم الاحتياج لدخله في الاول فقط واما
ذكر كونها صفات فهو ايضا لاجل الصفتية فيهما وهو ظاهر قوله قيل ولو سلمنا آه هذا جواب من جانب جمهور المتكلمين القائلين
بزيادة الصفات ومغايرتها محصله اختيار الشق الثاني من الترديد الواقع في الاستدلال [illegible] ومنع بطلانه قوله و
انت تعلم آه رد للجواب المذكور باثبات المقدمة الممنوعة قوله ولو سلمنا آه هذا ايضا جواب من جانب جمهور المتكلمين
محصله اختيار الشق الاول ومنع بطلان ما لزم منه قوله واستدل القائلون بالغيرية آه يفهم من كلام الشارح ان هذا مذ
هب آخر غير مذهب الاشعري مع انه ليس كذلك انما يكون كذلك ان لو كانت الغيرية التي يثبتها القائلون بها بمعنى صحة الانفكاك
فتأمل مع ان الغيرية بهذا المعنى مع كونها غير صحيحة في نفسها لا يدل عليها الدليل الذي نقله الشارح عنهم بل المراد بهذه الغيرية
ليس الا انها ليست عين الذات بل زائدة ولا خفاء في ان هذا ليس مخالفا لما ذهب اليه الاشعري اذ هو ايضا قائل بانها ليست
عين الذات بل زائدة حقيقة غاية الامر ان هؤلاء القائلين لا يقولون بانها لا هو ولا غيره لعدم اصطلاح لهم في
الغير كما ذكره المولى المحشي يوسف القرباغي ويمكن ان يقال لم يرد الشارح بهذا انه مذهب آخر غير مذهب الاشعري في اصل الحكم
بل اراد انه غيره من حيث انهم استدلوا على الغيرية ونفي العينية والاشعري ادعى بداهة نفي العينية على ما سيجيء على انه يمكن ان
يقال انه اراد بهؤلاء القائلين جميع اهل السنة والجماعة ثم نقل الاستدلال عنهم [illegible] منهم الاشاعرة في مقابلة استدلالهم باعتبار
انهم يطلقون عليها لا هو ولا غيره اعني انها لا هو ولا غيره لكن صاحب هذا [illegible] الا ان يقال ان دعوى الاشاعرة هو
بديهة نفي العينية ثم تكلم عليهم او يقال ان هذا الاستدلال تنبيه واطلاق الاستدلال عليها مسامحة نظرا الى الاشاعرة
منهم او يقال انما ادعى بديهة نفيه هو العينية بمعنى وجود الصفات والاتحاد مع الذات والعينية بهذا المعنى هي المفهوم
من ظاهر كلام الحكماء قوله بخلاف ذلك كله يعني ان قدرته لا تزول ولا تزداد ولا تنقص ومؤثرة ولا يخفى ان عدم تأثير
قدرتنا عند الاشعري لا يصلح مؤيدا للقدح القياس عنده لانه لا يقولون به كذا قاله مولانا يوسف قرباغي يعني ان القادحين
في هذا القياس هم المعتزلة وهم لا يقولون بعدم تاثير قدرتنا بل بتاثيرها فكيف يجوز لهم تأييد نقضهم لقياس الغائب على
الشاهد بان قدرة الغائب مؤثرة وقدرتنا ليست كذلك مع ان هذا غير مسلم عندهم واجاب عنه الوالد بان ابطال دليل الخصم
بما هو مسلم عنده وان لم يكن مسلما عند الناقض متعارف بهذا واقول ما حرره القرباغي الاعتراض الى هنا مما لا وجه له على ما
يجد فان اصل رد قياس الغائب على الشاهد ليس مسلما عند الناقض وهم المعتزلة فان هذا القياس مما ارتكز في عقولهم
فاصل الرد مبني على ابطال دليل الخصم بما هو مسلم عنده فضلا عما ذكر في تقويته وتأييده على انه يمكن ان يقال انما ايده قدح في بيان

بان قدرة الغائب مما لا خلاف فيه في كونها مؤثرة بخلاف قدرة الشاهد فان فيه خلاف الاشعري ولا ينافيه ان فيه خلافا
غيره كالجبرية ايضا لجواز ان يكون ذكر الاشعري بخصوصه لكونه اعلى كعبا على ان الاولى ان يقال هذا القدح من طرف
محققي الحكماء وهم ايضا قائلون بعدم تأثير قدرة العبد كما سبق نسبة عدم التأثير حتى الى الاشعري واتباعه بخصوصهم
لا للحكم بعدم التأثير من غير نسبة الى احد او مع النسبة الى نفسه ليكون ادخل في الالزام قوله وليس معنى آه جواب عن مو
لهم والنقض العالم آه ويؤيد هذا انه لو كان معنى العالم ما ذكر لما كان كل عالما عندهم يقولون ان العلم من مقولة الاضافة كما للامام الرازي
لزم قوله بان نفي العينية بديهي آه ليس نفي العينية بالمعنى الذي يقول به الحكماء بديهيا من نفي الصفات واثبات
نتائجها بل للذات بل نفي العينية بمعنى ان تلك الصفات موجودة حقيقة وتتحد مع الذات بديهي لبداهة
استحالة اتحاد الاثنين سيما الصفة مع الموصوف وهذا مما لا يدعيه احد حقيقة حتى يحتاج الى النفي بل مما لا
يتوهم قوله ومن عرف الاشعري آه اما احتياج الى اصطلاح في الغير لان قولنا لا هو ولا غيره يستلزم ارتفاع
النقيضين واجتماعهما لو نفي الغير على معناه المتبادر منه من عدم العينية والاتحاد على ما فصله العلامة
الثاني في شرحه على العقائد النسفية قوله بانا اذا فرضنا آه الاولى ترك الوضع كما قاله المولى المرزوري و
وفيه انه انما يكون تركه اولى لو كان الناقض متنبها على ان الوضع لا يكفي في النقض مع انه زعم كفايته كما يفهم
مما سيجيء الشارح فافهم والنقض يلزم ان لا يكون كل واحد من الملزومات مع كل واحد من اللوازم غيرين ولا يكون كذلك
هكذا ذكره المولى المذكور ايضا لكنه توهم مما سيذكره الشارح من عدم المغايرة بين الملزوم واللازم عند اهل الا
صطلاح قوله غير بعضهم وهم ايضا من الاشاعرة قوله جاز انفكاكهما في حيز وبهذا لا يستقيم التعريف
بالجمع بين جمعا بل دخلا في تعريفهما لجواز انفكاك كل منهما عن الآخر في الحيز بل وقوعه لو كانا موجودين فان
كل منهما يجب ان يكون في حيز غير حيز الآخر لامتناع تداخل الجواهر سيما الاجسام قوله وان تنزل عن هذا
المقام اي عن ان الوضع لا يكفي في النقض وانت خبير بانه عند التنزل وتسليم لغو الوضع لما فيما يمكن فرض قديمين
ازليين ابديين [illegible] ولعله لاجل هذا بادر الى التنزل عن هذا المقام اي مقام منع عدم جواز وجود احدهما مع
عدم الآخر فيما يتعلق قوله والتي تتنزل عن هذا المقام واجاب بجريان الكلام على وجه يندفع به النقض قوله فان علاقة
اللزوم عندهم هي التي تنافي آه قال المولى المرزوري ويلزم على هذا ان لا يكون بين الواجب والعقل تغاير وبين كل
علة ومعلولها واللازم وملزومه قلت ان اراد بهذا تشنيعا فلا ينبغي اذ لا مناقشة في الاصطلاحات [illegible] فلا
ضير في عدم التغاير بين المذكورات بحسب اصطلاحهم وان اراد به تحقيقا للمقام وتفصيلا لمذهبهم فلا غبار عليه فتأمل
قوله دائما قال المحشي القرباغي بناء هذا على ان الدوام لا يستلزم الضرورة فتأمل انتهى اقول ليس مبنيا على
ما ذكره لجواز ان يكون دوام مصاحبتهما لدوام علتيهما ودوامهما لا يقتضي اللزوم بينهما والمصاحبة لكونها امرا
عدميا اضافيا لا يحتاج الى علة بل تستلزم الجسمين نعم ان قيل بارجاع العلل الى الواجب فبقاء دوامهما لا يكون الا بدوام علتيهما ويرجع العلل الى الواجب

كما عرفت كانت العلاقة اللزومية بينهما كونهما معلولا علة واحدة فتأمل تعرف قوله على التعريف
المختار اى عند الاشاعرة وهو الذى سبق ان بعض الاشاعرة غير التعريف اليه قوله جواز الانفكاك من الجانبين
وهذا هو المشهور بين الجمهور فانهم اعتبروا في المتغايرين الانفكاك في الجانبين والمفهوم من كلام الآمدي ان
الانفكاك من طرف واحد كاف في التغاير قال المولى المزبور والتعريف نقض في الاحتمال الاول فيه انه يجوز ان
يقال معنى قولهم جاز انفكاكهما في حيز او عدم جاز الانفكاك المنسوب اليهما في احد الامرين من الطرفين او من طرف
واحد ثم التعريف ظاهر في الاحتمال الاول فلو قال المولى المزبور التعريف محكم في الاحتمال الاول لكان هو غير
مشترك بين النص والظاهر لكان اولى قوله لامتناع عدم الباري تعالى فلا يجوز انفكاك الباري والعالم عن
الآخر في العدم فانه لا يجوز انفكاك العالم عنه تعالى بان يكون موجودا والباري معدوما لكن العكس يجوز فان قلت
عليه ان يقال وكونه متحيزا فاذ الكلام في التعريف المغير اليه والمأخوذ فيه هو المفهوم المردود لا ينتقض التعريف
بهما الا بان لا يجوز انفكاك كل منهما عن الآخر لا في الحيز ولا في العدم فعدم انفكاك كل منهما عن الآخر في العدم فقط غير
كاف في اثبات انتقاض التعريف المغير اليه بهما على الاحتمال الاول قلت الكلام في مجموع العالم ومجموعه غير متحيز
على طريقة الحكماء بناء على ان يكون الحيز هو المكان لا مطلق ما يمتاز به الجسم في الاشارة الحسية والمعتبر في التغاير
اذا لم يكن الطرفان متحيزين ليس الا جواز انفكاكهما في العدم فقط فيصح عدم جواز انفكاك كل من الباري تعالى
والعالم عن الآخر في العدم يثبت انتقاض التعريف المذكور بهما هذا ويرد عليه ان هذا التعريف للمتكلمين والمكان
عندهم هو البعد المتوهم المنتزع عن المتمكن فمجموع العالم متحيز عندهم لكن يمكن ان يوجه على هذا ايضا بان المعتبر
في التغاير اذا كان الطرفان متحيزين بالذات او بالتبع هو جواز انفكاك كل منهما عن الآخر في الحيز والعدم واذا كانا
غير متحيزين او يكون احدهما متحيزا والآخر غير متحيز هو انفكاك كل منهما عن الآخر في العدم فقط فيثبت الانتقاض بهما
بمجرد عدم جواز انفكاك كل منهما عن الآخر فيه فقط ولعله يشير بهذا التوجيه اراد الشارح بمطلق العلة والمعلول على التنو
يف على هذا الاحتمال سواء انه وان لم يجز انفكاك كل منهما عن الآخر في العدم لكنه يجوز انفكاكه في الحيز اذا كانا جوهرين متحيزين
يكون لكل منهما حيز مغاير لحيز الآخر اللهم الا ان يقال الكلام مبني على حصر العلة في المفارق فقط وح لا يجوز انفكاك
كل منهما عن الآخر في الحيز ايضا لامتناع ان يكون للمفارق حيز حتى ينفك كل منهما عن الآخر فيه وعدم الانفكاك فيما ثمة
لا يكون لكل منهما حيز غير حيز الآخر ولا يكون لشيء منهما او يكون لاحدهما حيز فقط حتى ينفك كل منهما عن الآخر فيه لكنه يأباه
لفظ مطلق اللهم الا ان يقال انه بالنسبة الى معلوله فقط لكن الظاهر انه ذكره للتعميم بعد التخصيص اذ العرض
والمحل انفسه علة ومعلول على انه يمكن ان يقال لما كانت استحالة انفكاك العالم عن الباري تعالى في الحيز لامتناع
غيره تعالى امرا ظاهرا تركه لكنه فيه ان استحالة انفكاكه عنه تعالى في العدم ايضا امر كذلك فالوجه على هذا التقدير ان
يقال تركه ثم ان الانتقاض بهذه المواد المذكورة بالجامعية قوله فوجود الجزء لا يذهب عليك ان الايراد بالجزء والكل على هذا الاحتمال

الثاني

الثاني يؤيد توجيه التعريف بما وجهناه به ثانيا البديهة مغايرة حيز الكل والجزء فلو كان انفكاكهما في احد الامرين فقط
اذا كان الطرفان متحيزين كافيا في كونهما متغايرين لما احتاج الشيخ في ادخالهما في التعريف وفي نقضه بهما طردا الى القول
بوجود الجزء بدون الكل اى انفكاك الجزء عن الكل في العدم بان يكون موجودا والكل معدوما فافهم قوله فيلزم آه يمكن ان
يقال جواز انفكاك الجزء من حيث ذاته عن الكل في العدم بان يكون موجودا والكل معدوما لا من حيث انه جزء وجوازه يقال عدم
كونه غيرا ليس الا بهذه الحيثية لا من حيث ذاته وكذا الكلام في الموصوف واعلم انه يبقى اختلال جامعية التعريف على هذا
الاحتمال بالعلة والمعلول المتلازمين كالعلة الموجبة ومعلولها لكن لما كان التعريف على هذا الاحتمال مختلا منقوضا وهو كاف
في المقام لم يتعرض لكونه مختلا جامعا ايضا بما ذكرنا وكانه نبه على هذا بقيد مطلقا في الايراد الاول حيث قال بالعلة و
المعلول مطلقا اى عرضا كان مع المحل او غيرهما موجبة كانت او غير موجبة حيث اورد على الاحتمال الاول بمطلق العلة
والمعلول فيشير اشارة دقيقة الى ان الايراد بهما يرد على الاحتمال الثاني ايضا لكن لا بمطلقهما بل ببعض العلل
والمعلولات وهو الموجبة مع معلولها قوله ولو في التعقل قال في شرح المواقف ومنهم من صرح به فقال الغيران
هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر ولا يخفى ان هذا ليس صريحا بما هو المختار المراد من جواز الانفكاك من
الطرفين وهو في التعقل على التفسير الذي فسره الشارح به من قوله بان يتعقل آه فانه نص في المراد جواز الانفكاك
في الوجود الخارجي لكن في نظر العقل بان يجوز للعقل ملاحظة وجود احدهما في الخارج بدون ملاحظة وجود الآخر
لا انفكاكهما في الوجود الذهني كيف وجعل الشيء وجود كل منهما بدون الآخر جزءا من التعقل فلو كان المراد به الو
جود الذهني ويكفي المراد الانفكاك لكان المراد جواز انفكاك العلم بالعلم بكل منهما عن العلم بالآخر وهذا مما لم يذ
هب احد على انه لا يلائم ما ذكره الشيخ لعدم ان يشتغل بهذا التفسير بالصفة مع الموصوف وبالجزء مع الكل
وايضا لا يلائم ما ذكره قدس سره ولا ما سيذكره الشيخ في الرد عليه قدس سره سوى ان ما نقله قدس سره من ان الغيرين هما
اللذان آه يحتمل ان يكون المراد به الانفكاك في العلم بان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر مطلقا سواء كان المنفك عن الآخر
العلم بوجوده الخارجي او بنفسها فلم يكن نصا صريحا بالمراد على تفسير الشارح له ولعله لهذا قال المولى الخيالي تمامه
ويدل عليه قول بعضهم الغيران هما اللذان الى آخر ما نقله قدس سره ولم يقل وصرح به فتامل ~~ولا يجوز مثل ذلك~~
قوله ولا يجوز مثل ذلك في الصفات آه اذ المراد تعقل كل منهما موجودا مع الجهل بوجود الآخر ولا خفاء في ان العقل لا يجوز
الصفة موجودة مع الجهل بوجود الموصوف وكذا لا يتعقل الكل موجودا مع الجهل بوجود الجزء وانت خبير بان هذا
ان صح في الكل والجزء مطلقا لكنه في الصفة والموصوف انما يصح من حيث كونها صفة لذلك الموصوف واما من حيث ذاتها فيجوز
ان يعقل وجودها بدون موصوفها الشخصي بل بدون نوع موصوفها ايضا ان لم يكن وصفيتها ملحوظة وان كانت ملحوظة فلا يجوز
وجودها بدون نوع موصوفها لكون الصفة عرضا فتأمل قوله بدون ان يتعقل العالم كذلك وذلك لان العالم متحيز في الواقع فكيف يجوز
تعقل الباري متحيزا مع عدم تعقل العالم كذلك ولا يذهب عليك انه يفهم من كلامه قدس سره هذا ان المراد بجواز الانفكاك في الحيز وهو ان يتعقل احدهما متحيزا ولا يتعقل الآخر كذلك

لان يتعقل احدهما متحيزا في حيز يكون غير متحد مع الحيز الذي يتعقله للآخر مع ان الانفكاك في الحيز في التعريف المختار كان بهذا
المعنى الثاني اي عدم اتحاد الحيز حتى يندفع النقض بالجسمين المتلاصقين قوله الا اذا عمم التعقل آه هذا هو المراد والاول لم يرد الا
لتوسيع الدائرة كيف وتعقل الباري تعالى معدوما غير مطابق للواقع ولا تعقله متحيزا وان جاز عدم تعقل العالم كذلك وبالجملة المراد تعقل
لا يلزم منه عدمه وان كان المتعلق محالا غير مطابق للواقع اللهم الا ان يكون مراد الشيخ ايضا هذا لكن يرد عليه ح ان تعقل البا
ري متحيزا مع عدم تعقل العالم كذلك ليس بتعقل يلزم منه عدمه وان كان المتعلق غير مطابق للواقع اللهم الا ان يقال ك
حيز الباري يكون عاما ايضا لكنه لا يلزم حصول الحيز في حيز حتى يلزم من تعقل الباري متحيزا ابدونا العالم كذلك عدم هذا التعقل
عاما سيجيء من قول الش قلت آه يأبا ان يكون مراده قدس سره ما ذكرنا قوله والجزء والكل فان عدم الجزء عين عدم الكل فلا
يقاسان على الباري والعالم اللهم الا ان يقال المراد تعقل الكل موجودا مع عدم تعقل الجزء كذلك اي مع الجهل بوجوده لا مع تعقل
عدمه حتى يلزم من تعقل الجزء الا موجودا آه عدم تعقله كذلك فلا يقاس وبهذا يرد ما سيذكره الشيخ قوله لزوم التغاير آه والجواب
الجواب فتأمل قوله قلت هذا الجواب آه قال بعض افاضل الاكراد انا وجدنا مولانا زين الدين الجوهرجي لعل مراد الاستاذ من هذا
الكلام انه لو احتمل حمل جواز الانفكاك على الجواز العقلي نظرا الى ذاتي الموجودين مجردا عما عداهما بان يجوز العقل عند
تصورهما كذلك اي بذاتيهما مجرد النظر عما عداهما انفكاك كل منهما عن الآخر ولا يجزم بعدم جوازه يصح هذا الجواب اذ عدم جواز عدم
الصانع مع وجود العالم ليس بينا او لبيا بل ليس بينا فيجوز العقل عدم الصانع مع وجود العالم في بادي النظر ومع تجريد النظر عن ذاتيهما
فقط بخلاف عدم جواز عدم الكل والموصوف وعدم الجزء مع وجود الكل والصفة انه بديهي اولي كما لا يخفى فلا يجوز العقل عدم الموصوف والجزء مع وجود
وجود الصفة والكل في بادي النظر ايضا ومع تجريد النظر على الوجه الذي ذكرناه لكن ذلك الاحتمال اي حمل جواز الانفكاك على الجواز العقلي نظرا الى ذاتيهما
منتف عنه زيادة قيد الحيز للاشعار بحمل ذلك الجواز على جواز الانفكاك بحسب الواقع ونفس الامر كما يظهر من تغيير التعريف لدفع الاعتراض بالجسمين المتلاصقين
فكذلك صحة الجواب منتف على ما قرره الاستاد واندفع عنه اعتراض الشيخ يرد على ذلك الجواب مطلقا سواء حمل جواز الانفكاك على جواز
العقل نظرا الى ذاتيهما او لم يكن المراد منه جوازه بحسب الواقع ونفس الامر الاعتراض بالعرض مع المحل اذ لا فرق بينه مع المحل وبين الصفة
مع الموصوف ولكن هذا غير اعتراض الشيخ ما تكلم انتهى اقول فيه اما اولا فلانه ما ذكره من ان الجواب محمول على ما هو
بحسب الواقع بعد زيادة قيد الحيز بين في قوله قدس سره الا اذا عمم التعقل آه فانه يدل على انه بعد زيادة ايضا يمكن حمله
على ما لا يكون مطابقا للواقع واما ثانيا فلان كلامه مبني على ان يكون قيد الحيز زائدا مع ان الظاهر من التغيير هو ان يكون العدم
المرد ويدل قيد العدم الذي اورده الاشعري ولذا قال الشارح فيما سبق وغير بعضهم آه دون وزاد بعضهم قيد الحيز اللهم الا ان يقال يجري ما
ذكره فيما كان المرد مذكورا بدل قيد العدم ايضا واما ثالثا فلان المفهوم مما ذكره هو ان مدار اعتراض الاستاد قدس سره
على انه بعد زيادة قيد الحيز لا يجوز العقل عدم الصانع مع وجود العالم مع انه ليس كذلك بل على انه لا يجوز كونه تعالى متحيزا بدون ان يتعقل
العالم كذلك يدل عليه ذكره او متحيزا في تعليل عدم صحة الجواب اذ قوله ومع هذا القيد كاف في اثبات كون جواز الانفكاك محمولا على ما هو بحسب الواقع
مع ما نحن فيه ولو كان المدار على ما ذكره لكفى ان يقال اذ لا يجوز ان يتعقل الباري تعالى معدوما بدون ان يتعقل العالم كذلك ويبقى او متحيزا حشوا والعلم

بلغ

ولعل الجميع ما ذكرناه امر بالتأمل قوله عدم احدهما عدم الآخر اي عدم شيء منهما عدم الآخر والا فعدم الكل والصفة لا يستلزم عدم الجزء والموصوف
فلا خروج الجزء والكل والصفة والموصوف عن التعريف انه لم يعتبر على طريق السلب الكلي وكذا لا يلزم خروج الصانع والعالم وجميع
اللوازم والملزومات قوله فلا يرد عليه الا النقض المذكور اي بالصانع والعالم وجميع اللوازم والملزومات ولا يرد عليه النقض بخروج
الجسمين المتلاصقين لعدم استلزام عدم شيء منهما عدم الآخر ولا بدخول الجزء والكل والصفة والموصوف فلا احتياج الى التغيير وانت خبير بانه
يرد عليه النقض بالعلة والمعلول والعرض والمعروض اللهم الا ان يقال نسبة تعليم بخروج الصانع والعالم وفي بعض النسخ فلا يرد عليه
النقض المذكور بدون الا ح يكون المراد بالنقض المذكور النقض بخروج الجسمين المتلاصقين وبدخول الجزء والكل والصفة والموصوف
وحمل تعريف الاشعري على هذا بعيد جدا لانه يقال مراده بصحة عدم احدهما مع وجود الآخر صحة ذلك لا لعدم لعدم لا يستلزم شيء منهما عدم الآ
خر قوله اندفع بذلك النقوض اي النقض بالجسمين المتلاصقين وكذا بالصانع والعالم وكذا باللوازم والملزومات الغير المتحدة في الحيز
لكن يرد النقض بالعرض والمحل والصورة والهيولى قوله وما نقل آه الغرض منه الاعتراض على هذا التعريف بانه يستلزم مغا
يرة الجزء والكل مع انها فاسدة فالملزوم وهو التعريف كذلك ايضا والجواب عنه بقوله لا يصح النقول عليه قوله قال الامام الرازي
آه لما استبعد الجمهور قول الشيخ بان الصفات الذاتية القائمة بذات الله تعالى حقيقة لا هو ولا غيره فانه اثبات للواسطة بين
النفي والاثبات ومستلزم لارتفاع النقيضين او اجتماعهما على ما نبهناك عليه فيما سبق ابقيا الغيرية المفهومة منه لا هو مساو ل
نفي العينية التي تفهم منه ولا غيره تساوي نفي الغيرية فكل ما هو ليس بغير عين كما ان كل ما هو غير ليس بعين اعتذر عن ذلك بعضهم والامام الرا
زي منهم ايضا والاعتذار دال على انه بما تضيق اليه بانه نزاع لفظي لا تعلق له بامر معنوي وذلك ان هؤلاء اي الاشعري ومن تبعه خصصوا
لفظ الغير باصطلاحهم على ان الغير ما يجوز الانفكاك بينهما ويلزم هذا الجواز ان يكون الشيء بالقياس الى آخر لا عينا ولا غيرا وهذا لا ينافي
ما اذا جرى لفظ الغير على ما هو معناه المشهور بلا تخصيص يكون كل شيء بالقياس الى آخر اما عينا او غيرا اما غيرا او عينا ولا شك
انه لا يمتنع التسمية بل الكلام اصداق تسمى اي معنى شاء باي اسم اراد وورد على هذا الاعتذار قدس سره الشريف على المواقف بانه
ليس بمرضي لانهم ذكروا هذا القول اي القول بانها لا هو ولا غيره في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف
يكون مجرد امر لفظي متعلق بمجرد الاصطلاح والتسمية مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه على ما صنفت اليه الان فيه
الحق انه بحث معنوي وتبعه الش فرد ما ذكره الامام بقوله فعن انت آه تحصله هو ما ذكرناه لكن المرد انقطاعه ومكرره فالذي
يتجه هو ان يقال ان النزاع هنا معنوي لكن لا على وجه سيتعلم الشيخ صاحب المواقف اي المصنف عضد الملة والدين فانهما يردوده
بل وزان هذا النزاع وزان نزاعهم في صفة الكلام فكما ان نزاعهم فيها راجع حقيقة الى ثبوت الكلام النفسي على ما يقول به الاشعري ونفيه
على ما يقول به المعتزلة ومنشاء مخالفة المعتزلة عدم اطلاعهم على ثبوته كذلك هذا النزاع راجع حقيقة الى ثبوت الغير بهذا المعنى
على ما يقول به الاشعري ونفيه على ما يقول به المعتزلة ومنشاء مخالفتهم اي مخالفة المعتزلة عدم اطلاعهم على ثبوته وح لا نزاع في ان النزاع في ان يرا
معنوي ويترتب عليه نفي لزوم تعدد القدماء فان المراد بتعدد القدماء الذي نفي الاشاعرة لزومه انما هو المحال وهو انما هو تعدد القدماء المغايرة

بهذا المعنى اى بمعنى ما يجوز الانفكاك بينهما على الوجه الذى سبق تحقيقه بل بمعنى الذوات المستقلة فى الوجود على
ما ينجر اليه آخر تحقيقه الكلام هذا هو الحق الذى لا يخفى عليه فتامل قوله قال صاحب المواقف
وهو المعتمد قوله بانها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود فعلى هذا يترتب ما هو الغرض مما اصطلح عليه
الشيخ وهو عدم تعدد القدماء لكن يرد عليه بناء على ما سبق منا ان ظاهر مذهب المعتزلة والصفاتية
اعتبارات عقلية ان هذا ليس محل النزاع اذ ذهب اليه المعتزلة اذ لا وجود للاعتبارات الخارجية حتى يقال
انها ممتازة فى الوجود فهى عندهم العين لعينية الواجب بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود اذ لا وجود لها حتى
تكون غيرا بحسب ما عرفت فلا يبقى النزاع بين الفريقين مع ان صاحب المواقف ارتكب بهذا التوجيه
ليكون النزاع بينهما معنويا اللهم الا ان يقال بهذا التاويل حينئذ ليس الا بالنقل الشيعة كما هم كالحكماء
ينفون الصفات رأسا ويثبتون نتائجها للذات على ما هو مصرح به فى المواقف قوله انما هو فيها وفى اجزائه غير محمولة كما لو
حدوث العشرة والبدن زيد وايضا الاتحاد وجودا والاختلاف مفهوما ثابت فى كل صفة محمولة لازمة كانت او مفارقة مع
ان الشيخ الاشعرى صرح بان الصفة المفارقة متغايرة لموصوفها كما نقله الآمدى كذا قاله المولى المرزوى قوله والكل
يجمع ذلك بنفي التعدد اه قال المولى المرزوى ان كان المراد بهذا الجواب النقض على المعتزلة من ان اثبات القدماء كفر فلا حاجة
اليه فان الكفر اثبات ذوات لا ذات وصفات وان كانت متغايرة بل الكفر اثبات تعدد الواجب اقول لو لم يقل الاشعرى
بهذا الجواب قال بانها غير بالمعنى الذى ذهب اليه مع انه قائل بالوجود حقيقة يلزم عليه جواز كونها موجودة بدون ذاته تعالى
وليست صفات لغيره فيلزم عليه كونها ذوات ابتداء كما لزم على النصارى لقولهم بانتقال بعض الاقانيم فيلزم الكفر على انها
لو كانت صفات لغيره يلزم تعدد الذوات القديمة لوجوب قدم ذلك الغير لقدم الصفات او التسلسل وهو باطل بل محال
عند ما شاع المتكلمين على انه ما ذكره آخرا من ان الكفر اثبات تعدد الواجب ليس شيئا اصلا لان تعدد القدماء لكونه تعالى متفردا بالقدم
الزمانى باتفاق الملّيين واعتقاد قدم شيء من اجزاء العالم كفر باتفاقهم يكفى اعتقاده كفرا على ان تلك الصفات لو كانت ذوات
مستقلة حقيقة لكانت واجبة بالذات فافهم قوله فلان الافعال المتقنة تدل على علم فاعلها اشارة الى مسلكين من مسالك المتكلمين
فى اثبات كونه تعالى عالما والمسلك الآخر لهم هو انه تعالى قادر وكل قادر عالم فهو تعالى عالم اذ القادر هو الذى يفعل بالقصد والا
ختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم وهذا المسلك الذى هو الاشارة اليه قياس اقترانى من الشكل الاول ايضا هكذا ان فعله
تعالى متقن اى محكم خال عن وجوه الخلل بحيث يترتب عليه ما فعل لاجله ومشتمل على حكم ومصالح كثيرة وكل من فعله هكذا فهو عالم
ينتج انه سبحانه وتعالى عالم اما الصغرى فظاهرة لمن تامل فى الآفاق والانفس وارتباط العلويات بالسفليات سيما اذا
تامل فى الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها واعطيت من الآلات المناسبة لتلك المصالح ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلوه
الانسان واعضائه التى قد كتب عليها المجلدات كذا صرح به صاحب المواقف وحول الشيء ومنه نتكلم انما قوله ولا يرد ان الشيء فى مرايا يفهم بتوسط صغرى

هذا القياس واما الكبرى فضرورية وينبه عليها ان من رأى خطا حسنا يتضمن الفاظا رشيقة عذبة تدل على معان دقيقة علم بالضرورة
ان كاتبه كان عالما وكذا من سمع خطابا فصيحا بليغا يضطر الى انه يجزم انه عالم كذا صرح به فى المواقف ايضا ومن
مما يدل على الكبرى هو ان الفاعل الذى لا يكون فعله مسبوقا بالعلم يكون موجبا فيصدر الفعل منه ايجابا كيف اتفق فلا يمكن ان يكون جميع
افعاله متقنا لكن لا يذهب عليك ان هذا يتوقف على ادعاء اتقان كل من افعاله وتعذر هذه الدعوى لا يخلو عما فيه ايضا هذا قال المص
فى المواقف ايضا ان قيل ان اردتم بالمتقن الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فالصغرى ممنوعة اذ لا شيء من مفردات العالم و
مركباته الا ويشتمل على مفسدة ما ويتضمن خللا ويمكن تصوره على وجه اكمل مما هو عليه وان اردتم الموافق للمصلحة من بعض الوجوه فالكبرى
ممنوعة فان الموافق لها من بعض الوجوه لا يدل على علم فاعله اذ ما من اثر الا ويمكن ان ينتفع به المنتفع سواء كان مؤثره عالما او
لا كاحراق النار وتبريد الماء وامرا ناك فيتنوه لثا ما هو وكيف يدل على علم الفاعل فالجواب ان المراد بالمتقن ما ثبت فيه الصنع
الغريب والترتيب العجيب قال قدس سره فى شرحه الذى تتحير فيه العقول ولا تهتدى الى كنه ما فيه من المنافع والمصالح والا يشكل فى
دلالته على الصانع بل على كمال علمه وبلوغه الى غاية لا يتصور اكمل منه والاعجاب وبه تم قال فى المواقف وتوضيحه ما ذكرناه فى مثال
الخطاب فانه لا يشترطوا فى الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل واشتماله على كل كمال حتى لو امكن ان يكتب احسن منه او يتكلم بافصح
وابلغ من ذلك الخطاب لم يدل الا على العلم وانت خبير بان هذا يشعر بان هذا الجواب باختيار الشق الثاني واثبات المقدمة التى منعها
السائل على تقديره اعنى الكبرى ولا يذهب عليك ان الاحتياج الى هذا انما هو اذا اريد من اتقان فعله اتقانه بالنسبة الى اجزاء
العالم وعدم خلوه عن المصلحة نظرا اليها اما اذا اريد به اتقانه وعدم خلوه عنها بالنسبة الى جميع العالم من حيث المجموع اذ هو المرعى له
سبحانه وتعالى تفضلا واحسانا على ما ذهب اليه المحققون واختاره الشيخ فى شرحه على ما قاله لسان الغيب حافظ الشيرازى
بيت پير ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرين بر نظر پاک خطا پوشش باد ويمكن ان يختار الشق
الاول ويثبت ان فعله تعالى متقن بمعنى انه موافق للمصلحة من جميع الوجوه بالنسبة الى المجموع ولا يشتمل على مفسدة
اصلا نظرا اليه ولا يتضمن خللا ولا يمكن تصوره على وجه يكون اكمل مما هو عليه نظرا اليه اذ قد تقرر بالبرهان انه لا يتصور نظام
ابلغ واحرى من هذا النظام الواقع نظرا الى المجموع من حيث هو مجموع قوله قال الله تعالى الخ وجه الاستدلال به هو ان
الوحى ليس بمعناه الاصطلاحى والا لكانت نبية ولا السدد بعض المفسرين على ثبوت نبوتها بهذه الاية فيكون بمعنى الالهام و
هو موجب للعلم على ان الوحى لو بقى على معناه الاصطلاحى لكان موجبا للعلم بالطريق الاولى قوله يعلم ذاته اى يلزم ان يعلم
ذاته بعد الالتفات الى انه علم شيئا وعلمه بانه علم ذلك الشيء قوله وهذا اى استلزام علم شيء لشيء آخر علم الشيء الاول بذاته
بعد علمه بعلمه والالتفات اليه مما وافق فيه الفلاسفة والمتكلمون لكن الفلاسفة لم يثبتوا علمه تعالى بذاته من علمه بالاشياء
بل اثبتوا علمه بذاته بانه مجرد وكل مجرد حاضر عند نفسه والعلم هو حضور الشيء عند العالم ثم اثبتوا علمه بالاشياء من علمه بذاته
لكونه علة والعلم بها يوجب العلم بالمعلول ولا دور من حيث انه ثبت من علمه بالاشياء علمه بذاته اتفاقا فلو ثبت من علمه بذاته علمه
بالاشياء ايضا يلزم الدور وذلك لان المتكلمين لم يثبتوا علمه بذاته من علمه بالاشياء بل انما اثبتوا علمه بالاشياء علمه بذاته و

اثبتوا علمه بالاشياء بالافعال المتقنة وكونه قادرا على ما سمعت فيما سبق والحكماء وان اثبتوا علمه بها من علمه بذاته وفي
لو ان علمه بذاته يلزم من علمه بها ايضا لكن لم يقولوا بتوقف علمه بذاته على علمه بها حتى يلزم الدور عليهم حيث اثبتوا علمه بذاته بما سمعته
ايضا من انه مجرد آه ولعله لهذا قال المحقق الرومي مولانا يوسف بعد ما ذكر توافقهم في استدلالهم على ثبوت آخر على ان الاول
بذاته واثبات علمه بذاته بانه مجرد وكل مجرد آه على ما سبق نقله وانت تعلم ان علمه بذاته علة علمه بالاشياء على الوجه المذكور
تامل فيه فان فيه تاملا لتوهم الدور ولم يقل فان فيه تاملا للزوم الدور ثم دفع التوهم ايضا بان للحكماء دليلا آخر على علمه
بالاشياء ايضا غير ما سلكه المتكلمون وغير ما ذكر من علمه بذاته وهو انه مجرد وكل مجرد يجب ان يكون عاقلا للمعقولات كلها فان
طلب تفصيله من الكتب المبسوطة ثم قال فعليك تمنحهم في اثبات علمه بذاته وبالاشياء غير نهج المتكلمين فان المتكلمين اثبتوا اولا
علمه بالاشياء ثم اثبتوا علمه بذاته من علمه بها والفلاسفة اثبتوا اولا علمه بذاته بانه مجرد وكل مجرد آه ثم اثبتوا ان علمه بذاته
لم علمه بالاشياء لما ذكرناه **قوله** تشبث باذيال الفقهاء وانما قال تشبث لان هذه السياحة في المعقولة والاحكام العقلية
وسيما فيهم في المنقولات والاحكام النقلية **قوله** باحكام تعارضها اي بسبب احكام كذلك **قوله** يوجب العلم بالمعلول قال المولى
لي المروزي واعلم ان عندهم ان العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول وليس البارئ تعالى عندهم علة تامة لجميع الممكنات
من جميع الوجوه فاني يلزمهم ما التزمه عليهم اقول ذاته تعالى علة تامة للمعلول الاول عندهم فيلزم علمه به وهو مع ذلك
المعلول علة تامة للفلك الاول والعقل الثاني فيلزم علمه بهما لعلمه بما هو علة تامة لهما وعلى هذا فقس فيلزم عليهم ما التزمه
عليهم سواء قيل بتاثير الوسائط او بان المؤثر ليس الا هو سبحانه وتعالى والوسائط شروط لا تاثير **قوله** ولا يوجب الاحساس به
اعلم ان بعضهم جعل العلم والادراك المطلق عبارة عن تمثل حقيقة الشيء عند المدرك التي شاهدها الذي ذلك المدرك
ادرك به سواء كان ان هو لتلك الحقيقة ذات المدرك او غيرها من القوى والحواس ثم قسمه الى اربعة اقسام
احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء متكيفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية مع حضور المادة
اي موضوع تلك العوارض واللواحق ونسبة خاصة بينهما اي بين تلك المادة والمدرك كالتوسط بين غاية القرب والبعد
وعدم حائل بينهما يمنع الرؤية وفيما اذا كان الاحساس بالبصر وعلى هذه المقابلة مما هو شرط الاحساس بسائر الحواس
والتخيل ادراكه متكيفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية لكن لا يشترط حضور المادة والنسبة الخاصة بينها وبين
المدرك فهو اعم من الاحساس والتوهم ادراك المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس والتعقل ادراك الشيء مجردا عن العوارض
الغريبة واللواحق المادية التي لا يلزم ماهيته لزوما لا ينفك عن تلك الماهية ومنهم من يخص الادراك بالاحساس ويجعل
التعقل ادراكا كذا في شرح الطوالع الانوار للاصفهاني وانت خبير بان ما نقله الشارح عن العلامة الطوسي لا يصح على هذا
المذهب اذ العلم على هذا اعم من الاحساس لا مباين له حتى يصح قوله ولا يوجب الاحساس به وذلك لانه على هذا التقدير يكون
العلم بالعلة الذي قالوا انه موجب للعلم بالمعلول وكذا العلم بالمعلول الذي قالوا هو موجب بالفتح للعلم بالعلة اعم من الا
حساس وشاملا له فيلزم عليه القول بان الاحساس بالعلة يوجب الاحساس بالمعلول فيلزمهم تخصيص القاعدة في جزئية

[illegible]

المتغيرة

المتغيرة اللهم الا ان يمنع استلزام الاحساس بالعلة للاحساس بالمعلول او يقال ليس للواجب احساس بالعلة
ولا تخيل بها ولا توهم لها بل ليس علمه بها الا تعقلا وهو لا يوجب الاحساس بالمعلول ومنهم من خص العلم بالامر المعقول فقال
هو ادراك الامر المعقول وهو منهج الاشعري وح يكون مباينا للاحساس وعلى هذا يصح ما نقله الشارح عن العلامة الطوسي بلا تكلف
ويمكن ان يقال المراد من الاحساس هنا وكذا بالتخيل الذي سيجيء هو الادراك الحاصل باستعمال الحواس وبالتعقل هو الحاصل
باستعمال الحواس وبالتعقل هو الحاصل بدون استعمالها الذي لا يمنع فرض الشركة بدل على ما لم نذكره الشارح في تحقيق مذ
هب الفلاسفة بحيث لا يلزم عليهم خروج شيء عن علمه سبحانه وتعالى من حمل علمه تعالى بالاشياء كلها بنحو التعقل لا بطريق التخيل فانه
لو كان المراد بالتعقل ما ذكره نقلا عن الاصفهاني لم يلزم خروج العوارض واللواحق التي لا يلزم الماهية لزوما لا ينفك عنها
وهو ظاهر فح يلزم صحة ما نقله عن العلامة ظاهرا ايضا والذي يتجه هو ان المراد هنا هو هذا الذي ذكرناه آخرا لما ذكرناه
هذا **قوله** قلت حاصل مذهب آه دفع لما شنع به العلامة الطوسي عليهم حيث حصله ان حاصل مذهبهم هو ما ذكرت بقولك
فالصواب ايضا لانهم انما اخذوا خطابهم من ان العلم بالعلة موجب للعلم بالمعلول لا الاحساس به وتحقيق مذهبهم بحيث يندفع
عنهم تشنيع الطوائف عليهم بانه يلزم عليهم خروج التشخصات المادية عن علمه وهو كيف **قوله** متعلقة اي بشيء مطلقا سواء
كان كليا او جزئيا مجردا او ماديا لكنهم يجعلون هذا كناية عما ذكرناه **قوله** لم يكن مانعا عن فرض الاشتراك اقول وذلك لان
المنع عن فرض الشركة ليس الا بواسطة الادراك الحسي الا ترى ان الشبح الذي نراه من بعيد الذي لا نعلم انه فرس او انسان
مثلا لا يجوز عقلك تعدده مع علمك بحقيقته وعوارضه المكتنفة به فلو كان المنع عن فرض الاشتراك بواسطة المدرك بالفتح لما جاز
العقل ما نعا عن جواز تعدده وانك اذا ابصرت شيئا واعلمت به مخاطبك كما ابصرته حتى صار المخاطب عالما بجميع ما ابصرته
منه كان ذلك الشيء جزئيا مانعا عن فرض الاشتراك عندك غير مانع عن فرضه ولو على سبيل البدلية عند مخاطبك فعلى هذا كان
سبحانه وتعالى بالجزئيات المتغيرة لا بالحواس وانه لم يعزب منها عن علمه شيء كان علمه بها غير مانع عن فرض الاشتراك
ولو على سبيل البدلية كعلم المخاطب المذكور فان قلت لا شك ان علمه تعالى بتلك الجزئيات وان كان غير مانع عن فرض الاشتراك كل
هذا التحقيق لكنه منحصر في الوجود والا يلزم ان يعزب عن علمه بعض في تلك الجزئيات وح اذا لم يكن عالما بهذا الانحصار يلزم
جهله به فيلزم المحذور وهو خروج بعض المعلومات اعني هذا الانحصار عن علمه وان كان عالما به فيكف لا يكون علمه
مانعا عن فرض الاشتراك قلت نختار الشق الثاني ونمنع كونه منافيا لعدم كون علمه تعالى مانعا عن فرض الاشتراك المذكور
عنده تعالى كيف والمراد بعدم كونه مانعا آه هو عدم كونه مانعا كذلك عنده مع قطع النظر عن الواقع بل بمجرد النظر الى المفهوم
وان كان نظرا الى الواقع ونفس الامر مانعا على ما هو مناط الكلية والجزئية فتامل على انه يمكن ان يقال المراد عدم كونه مانعا نظرا
لكن يأباه قول الشارح ولا يلزم من ذلك ان لا يكون آه اذ لو كان عدم المنع نظرا الى نفسه فقط لما احتاج الى نفي ذلك اللزوم اللهم الا
ان يقال انما كان يتوهم لزوم خروج شيء عن علمنا اذا لم يكن مانعا وكان هذا العلم له تعالى بحيث لو كان علمنا لم يكن مانعا توهم لزوم
خروج شيء عنه ايضا فنفاه بهذا **قوله** فالاختلاف اي بين علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة وبين علمنا بها **قوله** في نحو الادراك فانه سبحانه وتعالى

[illegible]

بدرك تلك الجزئيات تعقلا لا تخيلا وادراكا بالحواس ونحن ندركها تخيلا وادراكا بالحواس قوله لا في المدرك بل المدرك الذي هو جزئي
متغيرة له سبحانه وتعالى ولنا شيء واحد لكن ادراكنا له بالآلات الجسمانية وعلى نحو تخيلي وادراكه سبحانه وتعالى اياه
على نحو التعقل وليس تلك الآلات فمعنى نفي الحكماء العلم بالجزئيات المادية على الوجه الجزئي عنه تعالى وعلى هذا التحقيق هو
نفي الاحساس بهما والتخيل بها عنه تعالى لا نفي تعقله تعالى لها على وجه لا يعزب شيء منها عن علمه تعالى وليس في هذا نقص بل في
اثباته نقص قوله فاد التحقيق علة لكون الاختلاف في نحو الادراك لا في المدرك قوله وعلى هذا وهو ما قرره بقوله قلت حاصل
قوله لا يستحقون التكفير اي نسبتهم الى الكفر بنفيهم علمه تعالى بالجزء المادي بالوجه الجزئي فانهم انما يستحقون للرد عليهم
لو لزم عليه خروج شيء من علمه ولم يلزم عليه هذا على ما حققه الشارح فاذا قلت لو لزم هذا من مذهبهم لا يستحقون التكفير
اليه اذ لو لزم الكفر ليس بكفر مع انه يوهم من سوق الكلام الشارح استحقاقهم للنسبة اليه على التقدير لزومه من مذهبهم قلت لزوم الكفر
الظاهر لزومه من المذهب كفر ايضا اي كالتزامه قوله نعم لو قال بانه تعالى آه اي لو قالوا قولا يلزم منه عدم علمه تعالى
ببعض المعلومات لزوما ظاهرا لكان كفرا مع انهم على ما حققه الشارح قالوا قولا لا يلزم منه هذا اصلا لا لزوما
ظاهرا ولا لزوما غير ظاهر قوله كفرتم اي نسبتهم الى الكفر بمجرد هذا القول قوله على ذلك اي على انهم قالوا بانه تعالى
لا يعلم بعض المعلومات بان حملوا قولهم بانه تعالى لا يعلم الجزئي المادي بالوجه الجزئي اي بتشخصه الذي صار به جزئيا اي
لا يعلم تشخصه وهذا قول بانه تعالى لا يعلم بعض المعلومات قوله من المتفلسفين اي كلفوا بقبول الفلسفة على انفسهم
مع انهم لم يكونوا كذلك اولا او بعض الذين صاروا فلاسفة قوله بناء متعلق بحمل اي حمل بناء وفي حكمه التشنيع من المتفلسفين
كابي البركات والعلامة الطوسي لكن لم يذكره صراحة لذكره سابقا قوله من ان التشخص الذي به يمتاز الشخص آه المتأ
خرون حسبوا ان التشخص امر زائد على الماهية النوعية نسبته اليها نسبة الفصل الى الجنس فكما ان انضمام الفصل اليه
انضمام الجزء الى الكل كذلك انضمامه الى النوع انضمام الجزء الى الكل فيكون ذوات الاشخاص مركبة عندهم من الجنس والفصل
والتشخص وكما ان الجنس يصير بانضمام الفصل اليه نوعا متميزا عن مشاركاته الجنسية كذلك يصير النوع بانضمام التشخص
اليه شخصا متميزا عن مشاركاته النوعية وحصول الامر المسمى بالتشخص متشخصا متميزا عما عداه بذاته لا بتشخص آخر والا
يلزم الدور او التسلسل وايضا يلزم تركب الماهية وذوات الاشخاص من امور غير متناهية لو لم يكن تشخصه بتشخص
آخر بطريق الدور وعلى هذا تكون ذوات الاشخاص مختلفة بحقيقة مختصة بكل منها وبسبب اتحادها بالماهية النوعية
التي هي بعض ما هو داخل في قوامها ثم افترقوا فرقتين فمنهم من ذهب الى انه جزء عقلي من ماهية الشخص موجود في الخارج بناء
على وجود الكلي الطبيعي فيه لا لانه كلي طبيعي كيف والكلي الطبيعي هو ما يكون معروضا للكلي المنطقي مع انه عندهم ليس كذلك بل
كلا تعقلا عن كونه معروضا للكلي المنطقي قرائنه هو عندهم لا يدرك الا بالآلات الجسمانية ولو كان كليا طبيعيا لكان مدركا
تعقلا بل لانهم استدلوا على وجوده بما استدل به على وجود الكلي الطبيعي فيرد عليهم ما يرد على القائلين بوجود الطبائع ومنهم
من ذهب الى انه غير موجود في الخارج مع قولهم بكونه جزءا عقليا بناء على عدم وجود الطبائع اي بناء على اختيارهم عدم و

وجود ما فيه ونفيهم للدليل وجوابا واضطرارهم لما يدل على عدم وجودها فيه وهو بعينه دال على عدم وجود التشخص في الخارج ايضا على تقدير كونه
جزءا عقليا فاختاروا عدم وجوده فيه ايضا وهذا معنى قولهم القول بجزئيته ووجود التشخص في الخارج من بعض المتأخرين مبني على
القول بعدم وجود الطبائع ومن هذا ظهر ان مرادهم بكونه جزءا عقليا كونه جزءا في العقل لكن العقل انما يدركه بالآلات واما
الاوائل فقد ذهبوا الى انه ليس في ماهية الشخص وراء ماهيته النوعية امر آخر مسمى بالتشخص اي ليس انضمام التشخص الى النوع
كانضمام الفصل الى الجنس بل هو انضمام خارجي الخارج والتشخص عندهم امر اضافي اعتباري وهو التميز لكنهم لا ينفون
دخول العوارض المكتنفة بالماهية في حقيقة الشخص الموجودة اصالة اعني هويته الخارجية فالمنازع فيه بينهما ليس الا
دخوله في الماهية العقلية اي النوعية فان الوالد طاب ثراه فان قلت لا دخل لهذا في التشنيع عليهم وحمل كلامهم على خروج بعض
المعلومات عن علمه تعالى اذ لو جعلت الكلية والجزئية صفتي العلم دون المعلوم لا يرد عليهم التشنيع ولا الحمل كلامهم على ما نقل الجزء
المذكور سواء جعل التشخص داخلا او خارجا واذا جعلتا صفتي المعلوم يرد التشنيع ويرد كلامهم على الحمل المذكور مطلقا اي سواء
كان التشخص داخلا او خارجا قلت جعلهما صفتي العلم او المعلوم دائر على دخول التشخص وخروجه فانه على ما اختاره
الاوائل من ان التشخص بمعنى التميز الكلي والجزئي اي المفهوم الاضافي الاعتباري وعدم امر في التشخص وراء ما في الحقيقة
النوعية الاختلاف بين الكلي والجزئي كالانسان وزيد مثلا ليس الا بنحو الادراك فان الانسان اذا كان محفوفا بعوارض
معينة محسوسة وكان يتعلق به الاحساس كان جزئيا واذا كان كليا وقولهم في تعريف الكلي ما كان نفس تصوره يتعلق به الادراك
مجردا عن تلك العوارض اعني الادراك التعقلي وقولهم في تعريف الكلي ما كان نفس تصوره غير مانع عن الشركة اي نفس تعلق الادراك
وهو الادراك التعقلي مثلا بلا يلائم هذا المذهب ولا حاجة الى تأويله بان المراد هو ان نفس ما نع من حيث انه متصور مع قطع النظر عما يغاير
مفهوم المتصور فظهر ان هذا منشأ ما اشتهر من المتأخرين للتشنيع على الحكماء وحمل كلامهم على خروج بعض المعلومات من علمه
تعالى عن ذلك علوا كبيرا فافهم انتهى اقول لا يذهب عليك ان الكلية والجزئية من صفات العلم وان كان دافعا للتشنيع
على الحكماء ونسبة الكفر اليهم على ما حققه الشارح فيما سبق وسمعت تفصيله منا ايضا لكن بمجرد كونهما من صفات المعلوم
لا يصح التشنيع عليهم ونسبتهم الى الكفر من غير ملاحظة قولهم التشخص شخص لا نوع له بناء على تسليمهم ان التشخص المادي
الغير المندرج تحت نوع لا يمكن ادراكه اي ادراك ذاته وكنهه الا بالآلات الجسمانية كيف ولو كان له نوع لامكن له نوع ادراكه
بماهيته النوعية فلا يرد عليهم التشنيع ولا يستحقون النسبة الى الكفر وان كانتا صفتين للمعلوم ثم كون التشخص شخصا كذلك
موجب لكونهما صفتي المعلوم وابن هذا من ذاك فالمنشأ للتشنيع والتكفير ليس الا كون التشخص شخصا لا نوع له مع
ملاحظة ما ذكرناه من التسليم ولا يتضرر التشنيع بكونه مندرجا تحت مفهوم كلي عرضي له آه اذ ح لا يدرك هو سبحانه وتعالى
ذاته الا بذلك الوجه وهو ليس كنهه فيخرج كنهه عن علمه تعالى وكون دخوله ايضا ليس الا باعتبار انه يوجب كون التشخص
شخصا لا نوع له على ما سنسمع تحقيقه ان شاء الله تعالى ولا ينافيه اي كون الدخول منشأ باعتبار المذكور ان الدليل
الدال على خروج الجنس عن الفصل وعدم ماهية نوعية له اي للفصل يدل على خروجه عن التشخص وعدم ماهية نوعية له ايضا فانه

انما يجري فيه بناء على دخوله اذ خلاصة ذلك الدليل انه لا يجوز ان يكون جنس الفصل غير جنس الماهية والا لكان الفصل مباينا

لها لتباين المقولات ولا يجوز ان يكون عينه ايضا اذ يلزم تكرر جزء وهو جنس في الماهية الحقيقية وتكرر اجزائها باطل

فلا يكون له جنس فلا يكون له فصل ايضا بناء على عدم جواز تركب الماهية من امرين متساويين فلا يكون له ماهية نوعية ايضا ومعلوم انه يجري في الشق

الثاني ان كان التشخص خارجا اذ لا يلزم منه محذور تكرر جزء الماهية الا اذا كان داخلا بل اختير الاول ايضا اذ التشخص على تقدير خروجه

غير محمول على الماهية على ما يستقيم اللهم الا ان يقال اعتبار الجنس جزءا للماهية مرة ثم اعتباره معها مرة اخرى بجعله جزءا مما هو خارج

عنها وقبولها فاسد ايضا على ان هذا الدليل مبني على بطلان تركب الماهية من امرين متساويين كما نبهتك عليه وهو كما ترى

وايضا لا يلزم من كون التشخص بمعنى التميز الجزئي اي المفهوم الاضافي الاعتباري وعدم امر في التشخص وراء ما في الحقيقة

النوعية ان لا يكون الاختلاف بين الانسان وزيد مثلا الا في نحو الادراك لا في المدرك حتى يظهر منه بطلان ما

اشتهر من المتأخرين التشنيع على الحكماء وحمل كلامهم على خروج بعض المعلومات عن علمه تعالى على ما زعمه وانما يلزم ذلك ان

لو كان التميز المذكور من صفة تحرز عن العقل بمعونة الوهم وليس كذلك بل له محل انتزاع في الخارج وهو ظاهر وح نقول المدرك

الجزئي هو الانسان مثلا مقيدا بمحل انتزاع التميز الذي هو التشخص والكلي هو الانسان الغير المقيد به على انه قد اعترف

بان الانسان المحفوف بالعوارض الجزئية المحسوسة هو الجزئي والذي يكون مجردا عنها هو الكلي فكيف لا يكون اختلاف المدرك

كل ايضا بل كونهما صفة العلم او المعلوم دائر على ان المتصف بالمطابقة للكثيرين هو الصورة العلمية او المعلوم من حيث انه في العقل

فان كان الاول فهما من صفات العلم والثاني فمن صفات المعلوم وقد ظهر بهذا ان حاشية الوالد الطاب ثراه سابقة على هذه

الحاشية قوله وح فالتشخص متشخص لا نوع له قال الوالد الطاب ثراه اي حين ما اذا كان التشخص داخلا وفيه انه لا دخل

لدخول التشخص في كونه متشخصا بلا نوع اللهم الا ان يقال على تقدير دخوله يكون موجودا في الخارج فلو كان له نوع يلزم

التسلسل في الامور الخارجية وهو باطل بخلاف ما اذا كان خارجا فانه ح يكون من الاعتبارات فالتسلسل اللازم

على تقدير ان يكون له نوع انما هو في الامور الاعتبارية فتأمل انتهى فيه انه لا يلزم التسلسل في الامور الموجودة في الخارج

على تقدير ان يكون له نوع حين كونه داخلا مطلقا بل انما يلزم فيها عند القائلين بانه موجود في الخارج اي ايضا اي

كما انه داخل بمعنى انه من القائلين بالدخول وهم المتأخرون لا يقولون بوجوده فيه فالاولى ان يقال في الجواب

انه حين ما اذا كان داخلا لا يكون له نوع لجريان الدليل الدال على ان الفصل ليس له نوع وفيه ايضا ح بخلاف ما اذا كان

خارجا وقد احتجت الى تفصيله فيما سبق وان التسلسل اللازم لو كان له نوع على تقدير دخوله باطل لاستلزامه

تركب الماهية من امور غير متناهية وهو باطل وان كانت الماهية عقلية بخلاف ما اذا كان خارجا فان اللازم لو كان له نوع

على تقديره ليس الا التسلسل في الامور الاعتبارية وهو غير باطل الا ان يقال التسلسل في الامور الاعتبارية الموجودة

في نفس الامر باطل ايضا واللازم فيما هو فيه هذا لوجود التشخصات في نفس الامر وان لم تكن موجودة في الخارج الا ان يقال الكلام

على مذهب الحكماء وهذا التسلسل غير باطل عندهم ويمكن ان يقال ايضا على تقدير كونه خارجا يكون امرا جزئيا اضافيا اعتباريا

وهو التميز الجزئي كما عرفت اذ لم يبق احد على تقدير خروجه بغير ذلك وح يكون له نوع اذ المراد بالنوع هنا ليس ما يكون مركبا من الجنس والفصل بل

مطلق ما اذا قيل على ما تحته بالكلية عين ماهيته يدل عليه ان المراد من نفي النوع ح لزوم خروج كنهه وماهيته عن علمه تعالى

والتميز الجزئي حصة من التميز المطلق وكل مفهوم كلي نوع بهذا المعنى بالنسبة الى حصته بخلاف ما اذا كان داخلا فانه ح يكون امرا حقيقيا

لا اعتباريا جزئيا فيكون فردا حقيقيا لا حصة فيكون نوعه ما يكون مركبا من الجنس والفصل وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون له نوع

بهذا المعنى فتأمل قوله فلا يمكن ادراكه الا بالآلات الجسمانية كما هو مذهب الحكماء فيلزم ان يكون مرادهم من قولهم لا يعلم الجزئي المادي

بوجه جزئي انه لا يعلم بالوجه الذي يصير به جزئيا اي بالتشخص اي لا يعلم التشخص لا ان مذهبهم انه لا نوع له للدخول وانه مادي اذ التميز المادي

المحسوس لا يجوز ان يكون مجردا غير مادي وانه لا يدرك كنهه المادي الذي لا نوع له الا بالآلات الجسمانية فهل بهذا الا لزوم خروج

بعض المعلومات عن علمه وتخصيص القاعدة الكلية القائلة بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلوم بغير الجزئي المتغير بحالكم بعارضها فيه

فثبت التكفير والتشنيع ولمن شنع عليه بناء على تسليم ان الجزئي المادي لا يدرك كنهه اذا لم يكن داخلا تحت نوع الا بالآلات

الجسمانية والا فيما لحقوق من تحقيقه لا احتياج الى نفي كون دخول التشخص مذهبا لهم واما اثبات الماهية النوعية للعوارض

والمعروضات في دفع التكفير عليهم والتشنيع اذ الظاهر ان تقريره ايا بقي كان مبنيا على منع ان يكون مذهبهم ان الجزئي

المادي الذي لا نوع له لا يدرك ذاته الا بالآلات الجسمانية مطلقا اي بالنسبة الينا والى الله تعالى لجواز ان يكون ذلك في حقنا فقط

وح فعدم الاحتياج الى شيء مما ذكرناه في الدفع المذكور بين ظاهر يدل على هذا قوله فيما سبق بل ما ندركه على وجه الاحساس

والتخيل يدركه سبحانه وتعالى على وجه التعقل مع ان ما ندركه على وجه الاحساس هو المفهوم المحسوس وما يدركه سبحانه وتعالى

على وجه التعقل هو الماهية النوعية على هذا الجواب اعني الذي ذكره بقوله وليس بهذا الى آخر ما قاله والعجب انه يدل على قوله فان قيل

والاختلاف اه اللهم الا ان يقال ما ندركه على وجه الاحساس يدركه تعالى على وجه التعقل ولا تفاوت الا في الادراك لا في

المدرك على هذا الجواب ايضا لان ما ندركه احساسا يدركه تعالى بماهيته النوعية التي هي كنهه ومع تشخصه والذي لا مدخل فيه لكنه

يدركه تعالى بماهيته النوعية ايضا وهكذا التشخص فعلم جزئيا ولما جاز عدم تناهي معلوماته لا ينتهي علمه الى ما لا

يدخل تحت نوع حتى لا يعلمه فما هو مدرك لنا احساسا فهو مدرك له تعالى تعقلا بها على تقدير التزام التسلسل مع انه يمكن

ان يقال العوارض المدركة لنا احساسا مدركة له تعالى بماهياتها النوعية وتشخصاتها التي هي التميزات الجزئية او الوجودات

الخاصة ويدرك هو تعالى كلا منها بالمطلق الذي هو نوعه والتميز وكذا الوجود لا يحتاج الى تميز او وجود آخر فافهم لكن يأبى

وحدة الجواب بعد قوله بهذا الجواب واذا كان مذهبهم ذلك اه صريح في انه بقي بعد عدم استحقاقهم للتكفير ايضا فلا يجتاج

اليه ههنا اللهم الا ان يقال تصريحه بما سيق الكلام لاجله بعد التفصيل ايضا قوله بالعوارض اي بسبب العوارض بمعنى ان العوارض

مما ينتزع منه التشخص بحسب النظر الجليل وبحو الوجود الخاص كذلك بحسب النظر الدقيق كما ان المادة من الاجزاء الخارجية منشأ

انتزاع الجنس والجنس والصورة النوعية منوعة بمعنى ان الفصل المنوع ماخوذ منها كذلك يقال لهذه العوارض بحسب النظر الجليل والنحو

الوجود الخاص بحسب الدقيق مشخص بمعنى ان التشخص ماخوذ منها والا فليست هذه العوارض ولا نحو الوجود الخاص تشخصا

عند اصحابنا اما عند المتاخرين فلانهم يقولون بدخوله في قوام الشخص وماهيته مع ان هذه العوارض وكذا الوجود الخاص خارج
عنه اتفاقا واما عند الاوائل فان التشخص عندهم هو التميز كما عرفت فى مغايرته لهذه العوارض وكذا الوجود الخاص الا ان
يقال تغايره مع الوجود اعتبارى لكن على هذا قوله بل امتيازه اه بيان للواقع لا دخل له فى ان التشخص غير داخل قوله فامتيازه بمجرد
وجوده الخاص الا يرى ان زيدا مثلا من اول عمره الى آخره شخص واحد موجود بوجود واحد مع انه تتبدل عليه الاعراض قوله
والعوارض والموصوفات اه فان قلت الكلام فى التشخص وهذه العوارض ليست تشخصا فلا فائدة فى اثبات ان
هذه الكلية النوعية فى دفع التشنيع والتكفير عن الحكماء قلت لما نفى كون دخول التشخص مذهبا لهم وقد اعترف القائلون
بكلامهم على الكفر والمتشنعون عليهم بان كونه شخصا لا نوع له متوقف على دخوله ثبت ان له نوعا لكن يكفي ما يكون متحدا مع ما
يندرج تحته ثبوتا خارجيا لان التشخص على تقدير خروجه امر غير حقيقي فيكفي حصته فيكفي مفهوم الكلي نوعا له بالمعنى المذكور
كما عرفته قوله فكانه ذكر ان له نوعا ولم يتعرض لدخول الوجود الخاص تحت نوع ايضا مع ان عدم دخوله تحته كاف فى الا
شكال على الحكماء لان كونه حصة من مطلق الوجود عندهم امر ظاهر وكذا تحقق مفهوم كلي نوعا بالنسبة الى حصته لو شان
ليس فى توضيح الواضحات وهكذا كانت العوارض مشخصة بحسب الظاهر وكانت امورا حقيقية لا اعتبارية فتوهم
عدم دخولها تحت الماهيات الكلية النوعية صرح بان لها ايضا ماهيات اظهارا لما خفي قوله لها ماهيات كلية
اى نوعية دفع لما توهم من عدم اندراج العوارض المشخصة بحسب الظاهر تحت ماهيات نوعية قال الشيخ فى تعليقاته على شرح
التجريد وما ذكروه من ان التشخص شخص لا نوع له لا يطابق اصول القوم اى الحكماء فانهم حصروا الممكنات فى المقولات
العشرة حتى قال فى التعليم الاول اى ارسطو لا يستطيع ان يذكر ذاكر شيئا اى ممكنا بالامكان الخاص خارجا عنها فلا يكون فى الممكنات
عندهم شخص لا نوع له حقيقة نوعية انتهى قال الوالد طاب ثراه وفيه نظر اذ المراد بالقول المنقول هو ان كل ما يذكره
ذاكر يصدق عليه واحد من تلك المقولات لا ان كل ما يذكره لا بد ان يكون واحد منها جنسا له والا يلزم جنسيتها للفصول وهو
باطل كما عرفته سابقا واذا كان المراد الاول فلا يلزم انه لا يكون فى الممكنات شخص لا نوع له عندهم بل الدليل الدال على
خروج الجنس عن الفصل يجرى بعينه فى انه خارج عن التشخص ضرورة انه لا يجوز ان يكون جنس التشخص غير جنس الشخص لانه من
الاجزاء المتحدة مع الشخص وجودا والمقولات متباينة كذا ذكره مولانا ميرزاجان فى تعليقاته على حاشية التجريد
اقول هذا مبنى على دخوله كالفصل والا فيمكن اختيار كون جنسه جنس الشخص بلا اختيار كونه غيره من غير لزوم محذور
كما عرفت تفصيله فيما سبق بل يفهم من كلام الاستاد اعني مولانا ميرزاجان ايضا ان عدم جواز كون جنسه غير جنس الشخص
مبنى على دخوله وهو ظاهر وهو كذلك لان التشخص على تقدير خروجه اما التميز او الامر المغاير لنحو الوجود الخاص اعتبارا وايا ما
كان لا يحمل على الماهية حتى لا يجوز مغايرة جنسه لجنس الشخص لتباين المقولات نعم اذا كان التشخص احد هذين الامرين
لا يكون له جنس لكنه غير مضر فى المقام بل مفيد ولعله لهذا لم يلتفت الشيخ فى هذا الجواب بما ذكره فى ذلك البعض من
التعليقات بان يسلم ان دخول التشخص مذهبهم ويمنع عدم دخوله تحت نوع ويسند بما نقله عن التعليم الاول واضطر الى الجواب

بنفي النوع ذلك عنهم ثم قال الوالد طاب ثراه ومن هذا اى من جواز ان يكون فى الممكنات شخص لا نوع له ظهر سر ما ذهب اليه حجة
الاسلام والامام الرازي من تكفير الفلاسفة فى هذه المسئلة فانه اذا لم يكن لبعض الممكنات حقيقة نوعية فلا يلزم من ادراكه با
لنوع الكلي ادراكه بكنهه فلو لم يلزم خروج بعض المعلومات عن علمه بناء على ان الكلية صفة الادراك وبهذا الانفصل بتنزيهه
تعالى عن ذلك وكيف يذهب احد من افضل العقلاء الى ان الممكنات ما لم يدخل تحت مفهوم كلي اصلا سواء كانت ماهية نوعية
له او لا فضلا عن هؤلاء فتأمل فيه حتى تطلع على ما هو الحق فيه انتهى اقول لا يظهر من جواز ان يكون من الممكنات شخص لا نوع له
سر ما ذهبا اليه من تكفير الفلاسفة اذ لا يلزم من الجواز الوقوع وانما يظهر منه وهو ظاهر هذا اذا كان اشارة
الى الجواب المذكور كما سبق وان كان اشارة الى ان التشخص شخص لا نوع له ويكون مراده ببعض الممكنات الذى لا نوع
له فى التعليل التشخص وهو الظاهر حيث لم يقل فى التعليل فانه اذا كان جاز ان لا يكون اه وجزم بعدم الحقيقة النوعية
لبعض الممكنات فيتجه ظهور سر تكفيرهما للفلاسفة فى هذه المسئلة مبنيا على دخول التشخص كما نبهت عليه وح
ان اراد الوالد طاب ثراه بهذا الكلام التشنيع على هذا الجواب للشيخ فلا يرد تشنيعا عليه لكونه مبنيا على نفي ان يكون دخوله
مذهبا لهم وان اراد به تخفيف ما ذهب اليه وتفصيله وبيانه انه ليس مبنيا على عدم دخول التشخص تحت مفهوم كلي اصلا على تقدير
دخوله بل يكفي عدم كون ماهية نوعية فمنع القول هو غير انه يرد عليه انه على تقدير كون الكلية صفة الادراك لم لا يجوز ان يدركه
تعالى بكنهه ادراكا غير مانع من الشركة لعدم كونه بالحواس والقول بان الشخص المادى اذا كان غير ذى نوع لا يدركه بكنهه الا
بالآلات الجسمانية مطلقا ممنوع بل انما هو فى حقنا على ما هو ظاهر الجواب الاول للشيخ كما عرفته والشيخ اورد فى حاشية
الخلاصة على ما فيه وبين فيها وجه امره بالتأمل بان هذا اى علمه تعالى بذلك الشخص لا نوع له بالمفهوم الكلي الذى اندرج
ذلك الشخص تحته علم بالشيء من وجه لا علم بوجهه وفرق بينهما وان لم يثبت هذا الفرق عند الامام وانت خبير بان هذا انما
انما يصح عدم لزوم خروج بعض المعلومات عن علمه بناء على ان الكلية من صفات الادراك لصدق ان كنهه معلوم
له تعالى بهذا الوجه ولا يفيد علمه تعالى بنفس الكنه وبانه ما هو ولعله امر فى آخر حاشيته بالفهم الكامل لهذا اعلم ان القوم
قالوا بعدم دخول الوحدة والنقطة تحت مقولة من المقولات العشر فيلزم تكفيرهم باستخراجها ولا يجاب بهذا الجواب
لكنه يجاب بالجواب الاول للشيخ على ما حملناه عليه وقد عرفته وايضا يمكن ان يقال لا يلزم ان لا يكون كل ما لم يكن داخلا فى
احدى المقولات ماهيته نوعية بل انما ذكروا ان ما يكون داخلا تحت واحدة منها تكون له ماهية كذلك ولا يلزم منه ذلك
على انه يمكن جعلها من الامور الاعتبارية التى تكون حصصا للمطلق وح يكون كل منها نوعا بمعنى الكلي المتحد معها ماهية وهذا القدر
كاف فيما نحن بصدده قوله فلا يجوز تكفيرهم اى بناء على ما التزموا عليهم من خروج التشخص بكونه شخصا لا نوع له علمه
تعالى لعدم كونه مذهبا لهم بل لا يجوز تكفيرهم بناء على ان لا يكون مذهبهم ذلك اى خروج التشخص عن الماهية الشخصية
وعدم تشخص فى الممكنات لا نوع له بحسب الواقع ونفس الامر ايضا وقد عرفت توجيهه فيما سبق فتذكره قوله الشبيه بالمتخيل
اى فى كونه جزئيا والا فلا يكون متخيلا وان كان جزئيا قوله فان قلت اه ايراد على الجوابين على تقدير جعلهما متغايرين

كما عرفت فحصله ان ما ذكره لا يصح توجيها لمذهبهم لكونه مخالفا لما ذهبوا اليه من ان الفاعل بالاختيار آه لاكن لا بد
عليك ان هذا انما يرد على اصل قولهم بانه تعالى لا يعلم الجزئي المادي بوجه جزئي سواء لوحظ هذا التحقيق الذي ذكره الشارح لكلام
لدفع التشنيع والتكفير عنهم او لم يلاحظ الا ان يقال المراد بالوجه الجزئي الغير المقدس عن الزمان و بالوجه الكلي المقدس
عنه وبعضهم انه يدرك الجزئي المادي بوجه جزئي مقدس عن الزمان على ما ذهب اليه صاحب المحاكمات التي هي شرح الاشا
رات وهو قطب الدين الرازي وليس في هذا الكتاب منه عين ولا اثر والاعجب من هذا هو ان جعل محصله ان ما ذكره
سابقا من التحقيق غير جار في مادة الاشكال المشار اليه الايراد عليهم بعد بان ما ذكروه مخالف لما ذكروه من ان الفاعل
المختار آه ويجعل قوله فيما بعد فلا يصح ما ذكرته آه على معنى انه لا يصح ما ذكرت حاسما لمادة الاشكال بل يؤيده
دفعه ما ذكر بقوله قلت آه قوله الى جميع جزئياته سواء كان فلا يقع به جزئي خاص دون غيره والا يلزم ترجيح
احد الامور المتساوية على الباقية قوله على ما قررت بصيغة المتكلم لان هذا الكلام الشارح والمقرر هو نفسه
حيث قال في صدر السوال قد تقرر قوله قلت آه حاصله منع تقرر ما زعمه الشارح انه مقرر عند الفلاسفة من
انهم لم يقولوا وفي ارادة الترجيح ومعتمدهم في التعليقات وغير ذلك فالسوال معارضة او نقض قوله ومن البين آه احتاج اليه
بناء على حقيقة الثاني والاقتصار على حقيقة الاولى على ما حققناه لكن يدرك الجزئي المادي بوجه لا يكون مانعا عن الشركة
لعدم كونه بالحواس لكن عدم منعه ليس الا على سبيل البدلية فهو منحصر في الفرد من غير احتياج لاثبات انحصاره الى ملاحظة
مجموع العارض والمعروض وصيرورة هذا المجموع بحيث يكون مركبا لا مثل له من نوعه اللهم الا ان يقال الكلام في اثبات انحصار
النوع في فرد والا يكون نوع كذلك بدون ملاحظتهما وصيرورة مجموعهما بحيث آه على التحقيقين فلذا تعرض له قوله
لا مثل له من نوعه فان مجموع ماهية العارض والمعروض يصير ماهية نوعية لهذا الفرد المركب منهما وليس مثل ذلك النوع
فثبت ما ذكره لكن فيه ان هذا المجموع امر اعتباري ليس بازائه الفرد الموجود في الخارج حقيقة فضلا ان يكون نوعا
له وان كان المراد بالفرد المجموع المركب منهما المعنى فهو ايضا ليس بموجود وان اراد بالفرد الهوية الخارجية اذ لا انتزاع
في دخول المشخصات فيها على ما عرفته فيما سبق فكون المجموع نوعا لها محل نظر اللهم الا ان يقال النوع هنا ايضا بمعنى ما
اذا قيس الى فرده يكون عين حقيقته لا بمعنى ما يكون مركبا من جنس الشيء القريب وفصله الذي كذلك ولعله لما ذكرناه بادر
الى قوله على انه لا فرق آه اذ على هذا ينتفي التنافي بين التحقيقين وكلاهم من غير حاجة الى تكلف جعل مجموع العارض
والمعروض اي كونهما نوعا للفرد المركب الذي لا مثل له منه قوله بين كلاميهم اي بين قولهم بان الرأي الكلي لا ينبعث
عنه الشوق الجزئي فانه في قوة ان الرأي الكلي للفاعل المختار لا يصح صدور الجزئي عنه وقولهم ان المعلول الذي لا مثل له من
نوعه يصح صدوره عن الكلي واحتاج الى هذا التوفيق لانه وان اندفع السوال بانقلاب تصريح بعضهم لكنه وقعت المنافاة
بين كلاميهم فلم ينقطع الاشكال بحذافيره فوفق بينهما ايضا ليبقى المقام بلا غبار ويرتقي الكلام الى درجة الاعتبار
قوله مالا يمتنع نفسه آه سواء كان مشتركا في الواقع او لم يكن مشتركا فيه وسواء كان ممتنعا اشتراكه فيه او ممكنا قوله وصحة الصدور

آه

آه حاصله ان المراد بالكلي في قولهم يصح صدوره عن الكلي هو الكلي بمعنى ما لا يمنع نفس تصوره مطلق مع كونه موجودا في ضمن ما لا
مشتركا في الواقع والمراد بالكلي الواقع في قولهم الرأي الكلي لا ينبعث عنه الشوق الجزئي اي الرأي الكلي لا يصح صدور الجزئي
عن الفاعل المختار وهو الكلي بمعنى ما يكون مشتركا بين كثيرين في الواقع فلا منافاة قوله اختلف فيه المذاهب اتفق
جمهور العقلاء على انه تعالى عالم الا شرذمة قليلة من قدماء الحكماء ثم اختلف الجمهور فذهب المحققون من اهل الملل الى انه
تعالى عالم بجميع المعلومات ذاته وغير ذاته مطلقا اي سواء كان ذلك الغير كليا او جزئيا ماديا او غيره وقال الباقون انه عالم
بالبعض وهولاء فرقتان فرقة هم جمهور الفلاسفة فمنهم من قال انه عالم بذاته والكليات والجزئيات المجردة غير عالم
بالجزئيات المادية على الوجه الجزئي على ما اشتهر منهم ومنهم من زعم انه لا يعلم ذاته بل غيره ومنهم من زعم انه يعلم ذاته
دون الغير الفرقة الاخرى من اهل الملة ايضا فمنهم من قال انه تعالى لا يعلم الجزئيات الا عند وقوعها وقبل ذلك انما
يعلم الماهية وهو هشام بن الحكم وابو ... ومنهم من زعم انه لا يعلم ما لا نهاية له ومنهم من زعم انه يعلم بعض المعلومات
فقط كذا ذكر في العضدي ثم الاختلاف الذي فصله الشارح انما هو الذي بين القائلين بانه تعالى عالم بالاشياء ذاته
وغيرها بهذا قوله وقد ذهب البعض آه هذا البعض من الفلاسفة وكذا الذي يليه غير الفلاسفة الذين قالوا ان صفاته
تعالى عين ذاته كما نقل الشارح عنهم فيما سبق فالمراد بالذين قال الشارح فيما سبق انهم قائلون بكون الصفات عين الذات
اكثر الفلاسفة لا كلهم فلا منافاة بين ما هنا وما سبق والظاهر ان الشارح ممن اختار عدم العينية في العلم فتأمل قوله
عين المعلومات يفهم منه ان العلم الحضوري عين المعلوم فالمراد بقولهم في تعريفهم هو حضور المعلوم عند العالم انه
المعلوم الحاضر بنفسه لا بصورته عنده كما ان التعريف الحصولي بحصول صورة الشيء عند العقل مسامحة والمراد الصورة
الحاصلة عنده ويرشدك اليه انه لم ينقل عن الامام بان العلم من مقولة الاضافة مع ان التعريف المذكور للحضوري
مما قاله غيره فلو قيل ان المراد منه هو كونه عبارة عن نفس الحضور حقيقة يلزم كونهم قائلين بان العلم من مقولة
الاضافة فتأمل على ان العلم الحضوري ليس من مقولة الاضافة ... عند الامام ايضا قوله صور مجردة غير قائمة
بشيء فيلزم علمه متعدد بتعدد المعلومات وجوهرا مغايرا لكن يرد على هذا اللزوم تعدد القدماء المستقلة
لكن الحكماء لا ينكرون ... عالم ممكن واجبة بالذات ولا ينتقض برهان التطبيق بها عند الحكماء لعدم ترتيب
لكن ينتقض بناء على عدم اشتراطه او ادعاء ان الامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم لوجود الامور الغير المتناهية
المترتبة على ما حققه الشارح في بحث الحدوث هذا والظاهر يرد عليه لزوم كون صفة الشيء غير قائمة به فتأمل قوله
قد صرح في الشفاء وتبعه اي لا ينبغي كون علمه تعالى صورا قائمة بذاته تعالى وهذا صحيح اذ لا قوله او يتصور حقيقة
ذاته تعالى بتصورها صريح في عموم قيام صور المعلومات بذاته تعالى لكن كلام الشفاء غير صريح في ان علمه تعالى بالممكنات
حضوري على جميع المعلومات اذ عدم تصور ذاته تعالى بصورها وافاضة صورها اي ذواتها عن حقيقة تعالى قوله
لا يدل على ان علمه تعالى بها حضوري بل يصح هذا مع كون علمه تعالى بها صور المجردة غير قائمة مبنيا على ما سمعته ايضا لكن

لما ادعى في الشفاء كون تعقله تعالى لها قيام صور الممكنات بذاته تعالى بل من كون تعقله تعالى لها بوجه آخر غير ما
ذكره في الشفاء مطلقا ولم يدعي احدا اولوية تعقله تعالى لها على ان يكون صورا مجردة غير قائمة بشئ من تعقله
تعالى لها بوجه آخر غير القائلين بان تعقله تعالى للاشياء بهذا الوجه اى بصور مجردة غير قائمة بشئ والظاهر ان
الشيخ ليس منهم كان الظاهر من الشفاء سواء اراد ان تعقله تعالى للاشياء حضوري وان معنى قوله بل تفيض عنها صورها
اى ذواتها اطلق عليها الصورة لنكتة او لكون ذواتها عين العلم في الحضوري فاطلاق الصور يفيد ظاهرا
ان المراد من كلام الشفاء هو العلم الحضوري والا فالاشياء في العلم صور وفي الاعيان ذوات واعيان
انما يفيض عنها حال كونها معلومة بذواتها لا بصورها مغايرة لذواتها لان اولوية العلم الحضوري كما ادعى ولا آثار
فيما بعد قوله ظاهر كلام الشفاء ولم ينقل حصول صريح كلامه او نقصه وانت خبير بانه يبقى بعد ان كون العلم الحضوري
ظاهر كلامه انما هو اذا لم يكن الشيخ ممن القائلين باحصية العلم على الذات اليه والا كلام الشفاء يصح مع القول بوجوب
العلم ايضا مع انه في لا يكون حصوليا ولا حضوريا اذ تحصل عينية العلم نفيه واثبات نتيجة للذات كسائر الصفات
فافهم قوله دفعة قال الاستاد مولانا احمد الجلي فان قيل ترتيب الموجودات في الوجود يابى ذلك اى تعقل الوا
جب تعالى لها دفعة قلنا نعم لو كان علمه تعالى زمانيا لكنه ليس بزماني بل يحيط بما كان ويكون وسيكون وسيجئ تحقيق
ان شاء الله تعالى انتهى قوله الاشكال انما يرد ويحتاج الى دفعه ان لو قيل بان المعدوم لا يخبر فكيف يصح علمه
تعالى حضوريا بالمعدومات فيلزم ان يتعقل كلا منها تعقلا كذلك في وقت وجوده ومعلوم ان اوقات و
جوداتها مترتبة لكون حضورها كذلك فلا يكون تعقله تعالى له حضوريا دفعة وهذا الاشكال يرد على القول بكون
علمه تعالى بالاشياء حضوريا وكذا لزوم قدم العالم والكلام بعد ما بقي فيه على ان ما اجاب به ليس دافعا وقاطعا لمادة
الاشكال عالم بدعوى وحدة الوجود وهي طور وراء طور العقل على ما لا يخفى على من راجع حاشية الوالد الماجد قدس سره
في بحث الحدوث الواقعة على قول المتن هناك وفيما ذكرناه تخلص عن ذلك فتأمل قوله فيعقل من ذاته كل
شئ اى فيتعقل بسبب تعقله ذاته كل شئ فيكون تعقله للاشياء غاير التعقل ذاته وسياق هذا هو الظاهر
ويمكن حمله ايضا على ان علمه بالاشياء منطو ومندرج في علمه بذاته على ما ذهب اليه البعض فيصح في الشفاء
ايضا هذا انه لا يتصور حقيقة ذاته بصورها ويفيض ذواتها عنه فهي معقولة لكن دعوى الا
ولوية تجعل الحمل على هذا غير ظاهر ايضا كما ان نفي هذه العبارة تجعله كذلك فالحاصل ان الحمل على هذا مع اني كونه
غير ظاهر يصلح وجها للقول فيما بعد قوله ظاهر كلام الشفاء ايضا قوله وكلام شارح الاشارات اى في تحقيق
مذهبهم في العلم بناء على معتقدهم لا على معتقده فانه هو العلامة الطوسي صاحب التجريد وهو من المتكلمين الذين
لا يقولون بالجواهر العقلية ويقولون بالاختيار بالمعنى الاخص هو انه سيجئ في الشرح الاعتراض عليهم بانه يلزم
من كلامهم ما ينافي ما ذهب اليه الحكماء من انه تعالى مختار بالاختيار بالمعنى الاعم بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل

على ما هو الصحيح يوفى بعض نسخ الشرح وايضا يدل على انه مبني على تحقيق مذهب الفلاسفة ما يجئ في الشرح في الاعتراض
السابع لكن قد اخذه بعض المحققين تحقيقا في علمه تعالى بالاشياء بحيث يطابق قواعد اهل الاسلام
ويصح الاعتقاد به ذكره الشارح الاصفهاني في شرحه على طوالع الانوار للعلامة البيضاوي في مبحث العلم قوله يحوم
حول آه انما قال هكذا ولم يقل نحو كلام شارح الاشارات يفيد ظاهر كلام الشفاء لان ظاهر كلام الشفاء هو ان
علمه تعالى بالاشياء سواء كانت موجودات وكانت صادرة عنه تعالى بلا واسطة او كانت صادرة عنه تعالى
بواسطة او معدومات حضوري عين ذوات تلك الاشياء بل يمكن حمل ظاهره على ما حققه صاحب المحاكمات في العلم
الحضوري له سبحانه وتعالى الذي تحصيله ان الموجودات من الازل الى الابد معلومات الله تعالى في وقت ليس
في علمه كان وكاين وسيكون بل هي حاضرة في اوقاتها ازلا وابدا واما كان وكاين وسيكون فهي بالنسبة الى علومنا
بل الحمل الصحيح الظاهر كلام من ليس الا هذا مع ملاحظة وحدة الوجود ايضا على ما ننبهك عليه آنفا بخلاف كلام المحقق
شارح الاشارات فانه انما يفيد كون علمه تعالى بالصادر عنه بلا واسطة حضوريا عين ذات ذلك الصادر
واما علمه بالمعدومات وبما يصدر عنه بواسطة فلا يفيد انه حضوري عينها بل يفيد انه عين صورها المرتسمة في الجواهر
العقلية فعلمه تعالى بهما على كلامه حضوري بمعنى ان علمه بها عين هذه الصور ولا يحتاج في العلم بها الى صور اخرى لحضور
تلك الجواهر بهذه الصور عنده سبحانه وتعالى وهذا هو الاعلام كونه مفيد العين ظاهر كلام الشفاء بل دائرا حوله
قال الوالد طاب ثراه ويمكن حمل كلام الشيخ ايضا على ان العلم الحضوري الذي حققه صاحب المحاكمات انتهى ويفهم منه
ان كلامه محمول على الحضوري الذي قد ثبت مع كلام صاحب الاشارات لكنه يمكن حمله على ما حققه صاحب المحاكمات ايضا
وقد عرفت انه ليس كذلك على ان قول الشارح يحوم حول ظاهره آه لا يلائمه كما ننبهك عليه فان قلت التصديق
قول الشفاء او يتصور حقيقة ذاته بصورها بل يفيض عنها صورها معقولة ودعوى الاولوية ايضا مع ما يفيده
كلام شارح الاشارات فالمانع عن حمل ظاهره على عين ما يفيده ذلك الكلام قلنا نعم لكن في صدق الدعوى الاولوية
معه بحث لما ان الظاهر من قول الشفاء فيعقل من ذاته كل شئ والمتبادر منه هو ان تعقل جميع الاشياء انما يكون
بسبب تعقله تعالى ذاته وان تعقله تعالى ذاته سبب التعقله تعالى اياها جوانه على ما يفيده كلام الشارح المذكور
لا انه هذا الا فيما صدر عنه بلا واسطة لا في غيره فتأمل قوله صورة ذاته اضافة الصورة الى الذات بيانية واطلا
ق الصورة لنكتة او لكون الذات عين العلم في الحضوري وقد عرفت هذا في السابق ايضا قوله لذاته اى بلا
واسطة وشاركه الى الغير قوله بغير صورة ذلك الصادر اى ذاته ولا يصح وصفها بقوله التي هي بها هو هو قوله من غير كونه
كالواجب تعالى لما انه الذي اوجدك او اعترك على النقوش وكذا الصورة فان للمنتزع عما اخذ فيها انتزع عنه قوله تلك
الصورة بغير اى بصور اخرى مغايرة لها اذ العلم بتلك الصورة لكونها من الكيفيات النفسانية حضوري وهو عين ذات المعلوم الحاضر

قوله فقط متنازع فيه لكل شق الترديد ليحسن التقابل بينهما وبين قوله او على سبيل التركيب قوله في تعقلك
اياه اى تلك الصورة التي الة في النفس تعقلا حضوريا بذاتها لا بصورة تغايرها اذ الكلام في هذا النوع
من التعقل قوله تعقل ذاتك اى حضوريا قوله في تعقلك اياه اى بذاتها لا بصورة مغايرة لتلك الصورة ولا يتو
هم ان اشتراط التعقل بالصورة الحالة في النفس بحصول تلك الصورة اشتراط للشيء بنفسه اذ تعقلها حضوري وهو
عين حضور المعلوم وحصوله للعالم وذلك لما عرفت من ان المراد بهو ان العلم الحضوري هو ذات المعلوم الحاضرة وهو
ذات المعلوم الحاصلة لم يقع حصولها شرطا لكون ذات تلك الصورة عين العلم بها ولا يلزم من قبيل الا
شتراط المذكور اصلا وكذا الكلام في المعلوم الذي يكفي حصوله للفاعل شرطا في تعقله تعقلا حضوريا قوله
في كونه حصولا لغيره اى لغير ذلك الشيء الحاصل وهذا الغير هنا الفاعل قوله ليس دونه آه يرد عليه ان حصوله
للفاعل ليس بطريق الحلول بخلاف الحصول للقابل فانه بطريقه والاتحاد في ما يكفي بطريقه اقرب في كونه سببا للتعقل
الحضوري مما لا يكفي بطريقه فكيف لا يكفي حصول الشيء للفاعل في كونه حصولا لغيره الذي يصلح
سببا للعلم الحضوري الذي كلمنا فيه ادون من حصول الشيء لقابله على الوجه المذكور ولعل بهذا هو
السر فيما سيجيء والشيء من الاعتراض المتعلق بهذا الموضع من كلام الشارح الاشارات قوله المعلولات
الذاتية اى المعلولات التي هي من قبيل الذوات لا الصور كالصور المعلولة لنا القائمة بنفوسنا كما سبق
فنسبة المعلولات الى الذات من قبيل نسبة العام الى الخاص وقيد الذاتية لاخراج المعلولات الصورية لنا
وللجواهر العقلية التي سيجيء في كلام شارح الاشارات قوله لذاته اى به لان الكلام فيما يصدر عن
الفاعل لا بمشاركة الغير بعد قوله حاصلة من غير ان تحل فيه ذوات تلك المعلولات وقد سبق في
الصورة انها لو حصلت لنا بوجه آخر غير الحلول لحصل تعقلنا لها تعقلا حضوريا من غير حلول فهذه
المعلولات لما حصلت للفاعل لذاته بوجه آخر غير الحلول وكان حصولها له حصولا لغيره اى بغيره وليس
ادون في كونه حصولا لغيره من حصول الشيء لقابله كان ذلك الفاعل عاقلا اياها بذواتها اى تعقلا
حضوريا من غير ان تكون هي اى صور تلك المعلولات حالة فيه بل من غير ان تكون ذواتها حالة فيه
ايضا لكن لم يذهب من الحكماء احد الى قيام ذوات المعلومات بذاته تعالى فلا احتياج الى نفيه هنا لتو
هم ان الحلول شرط في التعقل الحضوري فلما قال بتعقل الفاعل ذواتها تعقلا كذلك اى حضوريا تو
هم حلولها فيه فنفاه قوله قد علمت اى من قوله اولا كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته لذاته الى صورة
غير صورة ذاته التي بها هو قوله وعقله لذاته اى ادراكه لذاته قوله في الوجود وذلك لان الموجود كان
ذات كذلك هو علم اذ العلم الحضوري عين ذات المعلوم والموجود هو ذاته بل علمه تعالى بغير ذاته في الوجود

كلامه

بمعنى ان العلم بذاته وذاته والوجود كلها واحد لا تغاير بينها على القول بعينية الوجود كما هو مذهب الحكماء بل المراد هو
هذا بناء على ما سيجيء من جعل العلم بالمعلول الاول عين وجوده اللهم الا ان يقال انما يجيء مسامحة للمبالغة
وسنتكلم عليه هناك على وجه اتم فانتظر قوله الا في اعتبار المعتبرين فان ذاته علم من حيث انه مجرد يحصل عنده و
معلوم من انه يحصل عند مجرد كذا قال الاستاد مولانا احمد المجلي والاولى ان يقال انه علم من حيث حصوله له اى للمجرد
فان ما ذكره هو حيثية كونه عالما على الظاهر وعلى ما ذكرنا ثانيا من معنى الاتحاد في الوجود نقول ايضا انه وجود
باعتبار كونه مبدأ للآثار قوله وحكمت وبهذا الحكم علم من كلام الفلاسفة وليس ما علم من كلامه ان السابق قوله بان
عقله لذاته اى ادراكه المتعلق بذاته واللام صلة عقله او متعلقه نحله قد حكمت عليها والمعنى حكمت بان عقله
وادراكه ذاته علة لذاته اى لذات ذلك الادراك لا بمشاركة الغير في ادراكه المعلول الاول وذلك لان ادراكه
ذاته نفس ذاته فاذا كانت ذاته علة لذاته بلا مشاركة الغير كان ادراكه لذاته ايضا علة لذاته لادراكه المعلول
الاول لا يحتاج الى غير ذاته تعالى وقد قلنا باتحادهما ذاتا فثبت ان ادراكه ذاته علة لذاته لادراكه تعالى ذلك
المعلول وان قول الشيء لذاته يحتمل المعنيين قوله من غير تغاير بالذات والا فعدم التغاير في اعتبار المعتبرين
مما لم يحكم به بل وجوده كان محكوما به قوله المعلول الاول اى ذاته فانه معلول لذاته تعالى قوله وتعقل الاول له اى
تعقل الاول الواجب لذلك المعلول الاول فانه معلول لادراكه سبحانه وتعالى لذاته قوله شيئا واحدا اى في الو
جود اى فاحكم بان علم الواجب اياه حضوري فيكون عين ذاته الحاضرة عنده تعالى والتغاير لا يكون الا با
عتبار المعتبرين على ما سيصرح به فافهم قوله كون احدهما اى احد المعلولين وهو ذات المعلول الاول قو
له مباينا للاول اى له تعالى بان لا يكون حالا فيه قوله والثاني اى المعلول الثاني وهو ادراك الواجب للمعلول
الاول قوله متقررا فيه بان يكون عبارة عن صورة ذلك المعلول الحالة فيه سبحانه وتعالى كما في علمنا بالاشياء
المباينة لنا فان تلك الاشياء بذواتها مباينة غير حالة فينا وصورها حالة ومتقررة فينا قوله والا دون وجود
المعلول آه ان كان المراد بالاتحاد في الوجود فيما سبق الاتحاد معه على ما سبقت الاشارة اليه فهذا الكلام يكون
محمولا على ما هو الظاهر منه حقيقة فيرد عليه الاعتراض الثامن للشارح كما سيجيء وان كان المراد بالاتحاد في الو
جود كون ادراك الباري للمعلول الاول وذاته موجودا بوجود واحد هو الظاهر فهذا الكلام محمول على المسامحة
والمراد ان علمه تعالى به عين ذاته بحيث يفيض عنه ويوجد معلومه اذ العلم به وذاته متحدان ذاتا وليس وجوده
عين ذاته فكيف يراد اتحاد وجوده وادراكه تعالى له حقيقة لكنه يرد عليه الاعتراض الثامن ايضا لان العلم وذاته
موجودان بوجود واحد والصفات التي هي مبادي الافعال الاختيارية لا توجب ولا يصدر عنه تعالى اختيارا فيلزم
ان لا تكون ذات المعلول الاول صادرة عنه اختيارا على ما هو محصل الاعتراض الثامن وانت خبير بان الحق حمل الكلام

شارح الاشارات على هذا المعنى وان كان ما يجيء من الشيخ في تقرير الاعتراض الثامن حيث قال الثامن انه اذا
كان وجود المعلول الاول آه ظاهرا في انه اراد كون ادراكه تعالى على وجوده حقيقة حيث قال لم يتنبه على كونه
بحث لكن يمكن ان يقال لم يتنبه هناك عليها ايضا لظهوره **قوله** من غير احتياج الى صورة آه بهذه العبارة ايضا يدل
على ان المراد بكون ادراك البارى للمعلول الاول عين وجوده ليس الا ان البارى تعالى لا احتياج في ادراكه
الى صورة غير ذاته صفة تلك الصورة ان تحل ذات الاول البارى تعالى **قوله** ثم لما كانت الجواهر العقلية
آه الغرض منه دفع ما يمكن ان يقال ان كون علمه تعالى حضوريا يشكل بالموجودات الصادرة عنه تعالى لا
لذاته بل بتوسط الغير وبالمعدومات وحاصله ان صور تلك الموجودات والمعدومات وصورها في تلك
الجواهر العقلية وهي بما هو متقررة فيها حاضرة عنده تعالى فلا اشكال واما كونه دفعا للاشكال بالمعدومات
فقط على ما ذهب اليه الوطواط تراه فهو تقصير كيف ولا يلزم مما تقدم سابقا الا علمه تعالى علما حضوريا
بما هو صادر عنه لذاته وقد عرفت ان هذا الكلام مبنى على قواعد الحكماء وليس الصادر عنه لذاته عندهم الا
المعلول الاول يرشدك اليه تصريحه بعد تمهيد المقدمات بكون ادراكه تعالى للمعلول الاول فقط حضوريا بمعنى كونه
عين ذاته وتعبيره بقوله فيما بعد ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب فانه سوف لا ثبات ادراك
الجواهر جميع الموجودات ادراكا حصوليا بسبب ادراكها ذات الواجب علة لها بوسط او بغيره كاف
في كون علم الجواهر بوسطا او بغيره بذاته تعالى سببا لعلمها بالموجودات المعلولة له تعالى لان العلم بالعلة لو
جه بوسط او بغيره يستلزم العلم الحصولى بالمعلول عند الفلاسفة والكلام فيه بهذا **قوله** ما ليس معلولا
لها آه سواء كانت موجودات غير صادرة عنها لذواتها او كانت معدومات فان قلت يفهم من هذا ان علمها
علمها بمعلولاتها ليس بحصول الصور بل بالحضور وهو ان المفهوم من قوله كانت جميع صور الموجودات الكلية
والجزئية آه هو ان علمها بجميع الموجودات معلولات كانت لها او لا حصولي لا حضوري فبين
الكلامين تناف قلت المراد بالمعلولات المنفية هي التي تكون معلولة لها لذواتها اذ المعلولية بهذا
المعنى تستلزم العلم الحضوري وتنافي الحصولي على ما تقدم سابقا وليس الموجودات ما يكون معلولا لها بلا
توسط الغير وهو ظاهر فلا منافاة بين كلامين والتعبير بما ليس معلولات لها ليس الا ليشمل المعدومات
ويكف احترازا عما يمكن ان يعرض لها من معلول يكون معلولا لها لا بتوسط الغير لا للاحتراز عن موجود في الخارج
المعلول لها واما الجواب بانه يفهم من قوله ما ليس بمعلول لها آه ان علمها بمعلولاتها ليس بالحصول بل بالحضور وهو من
قوله كانت جميع آه ان علمها بجميع الموجودات بالحصول فيظهر من مجموعهما ان علمها بمعلولاتها بوجهين من غير منافاة
بينهما فليس بشيء لكونه مبنيا على ان علم الفاعل بما صدر عنه مطلقا سواء كان صادرا عنه لذاته او لا علم حضوري

يمتنع ان لا يلزم مما تقدم سابقا بل لم يكن مرادا منه اصلا فان قلت علم الجواهر بالموجودات المعلولة
لذات الواجب يحصل لها من علمها بذات الواجب بل من علمها بذواتها ايضا فيما يكون معلولا لها ولو بوسط لكن
اثبت علمها بها من علمها بذاته تعالى ليعم الكل لكون علمها بما ليس معلولات لها من المعدومات من اين حصل قلت فيه انه
قد تقرر انه لا حالة منتظرة لها بالنسبة الى كل كمال يمكن حصوله لها وعلمها بالمعدومات كمال يمكن حصوله
لها اذ لا فساد في ارتسام صورها فيها وليس العلم بالشيء الا من العلم بعلته كما ثبت مهد فيما بل المقرر ليس الا ان
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولم يقرر ان عدم العلم بعلة الشيء يوجب عدم العلم بالشيء ايضا بل
هذا غير صحيح فهو حاصل لها بالفعل فان قلت ليس الواجب كالجواهر في انه لا كمال له منتظر فلم احتاج
في علمه بالمعدومات الى تلك الجواهر قلت نعم لكن علم الواجب بها حضوريا بمعنى ان يكون علمها علمه بها على
ذواتها غير ممكن لعدم حضور المعدوم وهذا الشيء اي شارح الاشارات غير قائل بتحقيق صاحب المحاكمات
في علمه تعالى الحضوري بالاشياء على ما اشير اليه سابقا وايضا العلم الحضوري عند هذا الشيء ليس الا بالصادر
عنه تعالى لذاته والمعدومات غير صادرة اصلا ولو ادركها حصوليا بدون توسط تلك الجواهر يلزم ما
يلزم على ظاهر الاشارات وكونه حصوليا بصور مجردة موجودة غير قائمة بشيء ايضا باطل عند هذا الشيء اي
شارح الاشارات بل هو باطل في نفسه ايضا ولا يجوز الحالة المنتظرة ولا خروج شيء من علمه تعالى فاحتاج في
العلم فيها الى تلك الجواهر وكذا الكلام في الموجودات الغير الصادرة عنه لذاته غير ان عدم علمه تعالى بها حضوريا
ليس لعدم جواز حضورها بل لان العلم الحضوري بالصادر انما يكون اذا كان الصادر عنه لذاته بناء على ما
تقدم سابقا لكن بقي انه يمكن اثبات علم الجواهر بالموجودات المعلولة بما اثبت به علمها بالمعدومات
لكنه غير مفهوم السؤال بتعيين الطريق غير موجه **قوله** وهي اي تلك الجواهر وفاعل يتعقل ضمير راجع اليها
وقوله الاول الواجب مفعوله **قوله** ولا موجود آه الواو حالية والغرض منه بيان عموم علمها بالموجودات بسبب
علمها بذاته تعالى لكن علمها بذاته تعالى انما هو لعدم الحالة المنتظرة لها بالنسبة الى كل ما يمكن حصوله لها ايضا كمال
قوله الا وهو آه ولا موجود كائنا على حال من الاحوال الا على حال انه معلول للاول الواجب بوسط او بغيره
فهذه الواو هي واقعة بين الصفة والموصوف للالصاق لوقوع الفصل بينهما بالا **قوله** لا بصور غيرها اي
غير تلك الجواهر بل علمه تعالى بتلك الجواهر بعين ذواتها ولا بصور غير تلك الصور بل علمه تعالى بالاشياء التي
غير تلك الجواهر بعين صورها المتقررة في الجواهر **قوله** بل باعيان تلك الجواهر والصور اي المتقررة في تلك الجواهر
بكونه عالما بالصور فهو سبحانه وتعالى يدرك الاشياء التي غير الجواهر بهذه الصور فان قلت فيلزم ادراك الواجب
للموجودات بوجهين احدهما ان يعلم ذواتها بانفسها من علمه بذاته وثانيهما ان يعلمها بالصور المتقررة في الجواهر
بسبب حضور تلك الجواهر بهذه الصور عنده تعالى قلت لا لان شارح الاشارات لم يذهب في هذا التحقيق الى اثبات علمه بالاشياء من علمه بذاته

لما

من علمه بذاته بل اثبت علمه بالصادر عنه وحصوله له وجعل علية علمه بذاته لعلمه بالمعلول الاول دليلا على اتحاد
علمه بهذا المعلول وذات هذا المعلول وعلمه بسائر الاشياء لحضور الجواهر والصور المتقررة فيها عنده نعم يلزم
ان يكون علمه بالمعلول الاول بوجهين حضوريا بسبب انه صادر عنه لذاته وعلمه تعالى بهذا الصادر حضوري على ما قرره
وبصورته المتقررة في سائر الجواهر غير هذا المعلول بل يلزم علمه تعالى بجميع تلك الجواهر غير هذا المعلول بل يلزم علمه تعالى بجميع
تلك الجواهر بوجهين لاعترافه بانه تعالى عالم بها باعيانها وصور كل منها ايضه متقررة فيما لا يكون صاحب تلك
الصورة من تلك الجواهر فيكون عالما بها بتلك الصور المتقررة ايضه على ان المقرر ليس الا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
لا حضوره وكون العلم به حضوريا ففي اين لزم بعلمه ان يعلم ذوات الاشياء بانفسها من علمه بذاته نعم يلزم علمه تعالى بها
بسبب علمه بذاته مطلقا فلم لا يجوز ان يكون علمه تعالى بها الناشي من علمه بذاته حصوليا بصورها المتقررة في الجواهر
فقط فاللازم ليس حصول تلك الصور له تعالى بوجهين بسبب علمه بذاته وبسبب حضور تلك الجواهر وهذا كما ترى نعم يلزم ما
ذكره لو كفى مجرد الصدور عن العلة في علم العاقل سواء كان لذاته او بتوسط في علم ذلك العاقل بالصادر عنه علما حضوريا وقد عرفت
ان هذا مما لا يوافق ما اعتقده سابقا ومن هذا ظهر ان اعترافه اي شارح الاشارات بان علمه تعالى تلك الجواهر باعيا
نها وذواتها لا يوافق ما علله في غير الجوهر الاول وسيجيء هذا قوله وكذلك آه لانه ايضه مما هو مرتسمة صورته
في تلك الجواهر على ما هو عليه واما التفصيل بان وجود المعلول الاول صادر عنه لذاته فيدركه بذاته ادراكا حضور
يا ووجودات المعلولات الاخر لكونه مدركة بنفس صورها المرتسمة في الجواهر فليس بشيء اذ لا صدور للوجود حقيقة
لكونه امرا اعتباريا بل لم يكن حاجة الى ذكره لدخوله فيما ليس معلولات للجواهر لكنه خصه بالذكر ايضا لا للموجو
دات للاهتمام بشانه وليذكر صراحة بعض حال المعلولات ايضا مما هو غير موجود في الخارج قوله ثم يلزم لزوم
محال كلزوم الاحساس بالآلات ان قلنا اذا احس الشخص المادي لا يلزم الا انها مطلقا اي في حقنا وفي حقه
سبحانه وتعالى وغير ما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات في الرد على ما يفيد ظاهر كلام الشيخ فيهما
وفصله الوالد الماجد تراه في حاشية الواقعة على هذا الموضع قوله وجوه تحصيل الوجوه الخمس الاول ان قياس
المعلول الاول على الصورة القائمة بالنفس مجيئه ممنوعة لكن لما كان منع المدعي المدلل به راجعا حقيقة الى د
ليلها فمعنى ذلك المنع منع مقومات دليلها فجعله اجمالا ثم ما في الحقيقة بحث واحد هو منع صحة القياس المذكور و
البحث الثالث دعوى بحث آخر غير متعلق بالقياس المذكور فالباقي في الحقيقة من الابحاث ستة الاول ليس الا اجمالي فافهم
قوله بالكلية اي الالفة اليه لعدم الاعتداد به وفي بعض النسخ بالثاني به وهذا اوفق باستعمال الباء قوله
لا يستلزم الاتفاق وفي بعض النسخ بزيادة وان اراد ان حصوله للعاقل في كونه علما ليس دون حصوله للعاقل في
ذلك ممنوع وهذا الظاهر والابعد فقوله ان اراد ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر آه بلا عذر اللهم الا ان
ينال الكلي بحضوره عند ذكره قوله يعقل الواجب صور الموجودات آه اي القول بان صور الموجودات الكلية والجزئية مرتسمة في ذاته تعالى

حضوريا والافلاك الصور له تعالى بصور اخرى وكذا تعقله تعالى بهذا المعنى صور المعدومات بواسطة حصولها في الجواهر
على تحقيق شارح الاشارات كما تنبهت له فيما سبق وسهوا ايضه يفضي الى تاخر علمه تعالى بها عن تعقل الجواهر اياها مع انه تشنيع
لكنه لم يذكره هذا للاكتفاء بلزوم الفساد في كلام الشيخ المذكور مع ان الاهتمام بشان الموجودات اكثر ولزوم الفساد فيها
اليها اشد قوله يفضي الى كون آه ممنوع بناء على ما يعتقده شارح الاشارات حيث قال بعدم توقف علم النفس
بالصورة الحالة فيها علما حضوريا على حلولها فيها لانها لو كانت حاصلة لها من غير حلول لادركها النفس ادراكا
حضوريا فعلم الواجب بتلك الصور ايضا لا يتوقف على تعقل الجواهر لتلك الصور وحلولها لانها لو كانت حاصلة له تعا
لى بوجه آخر لادركها ايضا واحتياج تلك الصور في عيانها الى الجواهر لا يستلزم الافتقار مطلق الاعراض في وجودها
يحتاج الى الموضوع مع الواجب في العلم به لا يحتاج اليه فان قيل علم العقول بتلك الصور حضوري فلا يتقدم علم
شيء قلنا علم الواجب ايضه حضوري ليس بنفس تلك الصور فلا يتقدم عليه شيء على ان علم الجواهر بها وان كان حضوريا لم
يحتاج الى الواجب كما لا يخفى هذا اذا كان الكلام في العلم بتلك الصور بنفس تلك الصور اما اذا كان الكلام
في العلم بالموجودات بتلك الصور فلزوم التاخر ايضه ممنوع والسند ما تقدم في العلم بنفس تلك الصور مع انه
لو سلم لزوم تاخر هذا العلم للواجب فانما هو في علمه بها بالوجه الثاني بعد ما حصل العلم له تعالى بالوجه الاول من
غير لزوم تاخر وقد عرفت تحصيل الوجهين فتذكر واستحالة تاخر العلم بالوجه الثاني غير ظاهر ولا يذهب عليك
ان التاخر على تقدير لزومه هو التاخر الذاتي لا الزماني كذا حققه المحقق النواجي مولانا يوسف قال الاستاد مولانا نعم
الجلبي وذلك لان علمه تعالى بها آه موقوف على حصولها في تلك الجواهر وذلك ظاهر فلا يلتفت الى ما قيل ان
للمنع مجالا فانه يصادم البديهة وقد عرفت مما يظهر منه ان الحق مع الاستاد مبنيا على كلام شارح الاشارات
والتوقف في علمه تعالى بالمعدومات بالصور المتقررة في تلك الجواهر وعلمه بتلك الصور ايضه ممنوع ايضه والسند ما
ذكرناه في منع التوقف اذا كان الكلام في العلم بنفس صور الموجودات ويرد عليه ما اورد الاستاد مولانا احمد الجلبي
عليه قوله الا بالآلات حيث يمكن ان يكون كلام شارح الاشارات مبنيا على منعه بل انما هو في حق غير المجردات
قوله وليست تلك الآلات اي موجودة لتلك الجواهر حتى تدرك بها الجزئيات المادية وترتسم صورها فيها فهذا الوجه
من تتمة سابقه وقوله بل نفس آه واقع في حيز ليس ايضا واشارة الى اعتراض آخر بناء على ما اعتقده الشارح المذكور
محصله انكم انما جعلتم حصول الصادر لذاته للفاعل سببا لعلمه الحضوري به وتلك الجواهر اي جميعها غير الجوهر الا
ول ليست معلولة لذاته بذاته بلا مشاركة الغير فكيف يصح ما ذكرتم من ان الواجب يعقل جميع تلك الجواهر باعيانها
لا بصورها مع ان هذا ابناء على ما ذكرتم لا يصح في غير الجوهر الاول ولا يرد ان هذا خلاف تحقيق الحكماء من
ان جميع الوجود الا الله لانهم لا ينفون التوقف في غير المعلول الاول وهو يكفي في كلام كونها صا
درة بلا واسطة بناء على ما هو الظاهر فيما سبق في كلام الشيخ المذكور نعم يرد خلاف ما هو ظاهر كلام الاكثري

على ما مر تفصيله فتذكر وقد عرفت ان كلامه اى شارح الاشارات مبنى على قواعد الحكماء يرشد الى هذا قوله فلا يجرى فيها اى
في تلك الجواهر المتقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب والمراد بهذه المقدمة هي قوله كما لا يحتاج العاقل في ادراكه ذاته الى
آخره هذا ثم يرد عليه انه يمكن ان يقال ما ذكره شارح الاشارات من ان علم الواجب بجميع تلك الجواهر باعيانها وذواتها في غير
الجوهر الاول ليس مبنيا على ما مهده من المقدمة المذكورة بل مبنى على ان علم الواجب بغير ما هو صادر عنه لذاته من الموجودات
بسبب تلك الجواهر وصورها ولما كانت عاقلة لذاتها لما بذواتها لا بصور مغايرة وانما اذ علم العاقل بذاته حضوريا كان
الواجب تعالى ايضا عاقلا لها بذواتها لا بصور مغايرة وفي الجوهر الاول مبنى على المقدمة المذكورة فتامل فان الفيض بيد
الله تعالى يؤتيه من يشاء قوله الثامن آه نقض اجمالي بلزوم الفساد وهو صدور المعلول الاول بلا اختيار او معه
مرضه قوله بل بمحض الايجاب وفي بعض النسخ بدله بعد قوله بالاختيار هذا بالمعنى الذي يثبتونه وهو ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل كما انه لا يصدق ان علم ان لم يشأ لم يفعل وهو خلاف مذهبهم ويفضي الى شناعة عظيمة ولا يتوهم انه يمكن ان
يجاب عنه بان ذاته من حيث انه علم يكون صادرا عنه تعالى بالايجاب ومن حيث هي هي تكون صادرة عنه تعالى بالاختيار اذ العلم
عين حقيقة والموجود كما لكن ليس الا الذات لا الحيثية الاعتبارية فلو حصلت بتحصيلين يلزم تحصيل الحاصل بغير هذا التحصيل وهو
محال اتفاقا وسيجيء هذا في الشرح لكن ذكرناه هنا دفعا للانتظار واشارة الى انه مما لا يمكن ان يتوهم اصلا قوله وذلك العلم آه
لاستبعاد ان يكون علمه تعالى بالاشياء اجماليا بسيطا مع كونه مبدأ للذوات الكثيرة متفصلة في الخارج قوله بهذا الوجود
العلمي آه اى وجود الممكنات في العلم ازلا بصورة بسيطة اجمالية قوله وكلاهما محال واما التسلسل فبالبراهين المشهورة
واما الانتهاء اى وجود الواجب فلما ذكرنا ان الوجود العلمي للممكنات صادر عنه تعالى وهو فاعل بالاختيار قوله قلت قد
سبق آه اختيار لكون الوجود العلمي صادرا عن الواجب ومنع لكونه فاعلا مختارا في صدوره او اختيار للشق الثاني
لكن لا باعتبار الانتهاء بل بان ذلك الوجود صادر عنه تعالى وجوبا ابتداء ومنع لكونه محالا مستندا بان المحال عدم
اختياره تعالى في ايجاد غير صفاته واما عدم اختياره في ايجادها فليس كذلك قوله عين علمه بالذات اى عين وجوده
تعالى بالذات ففي الكلام مسامحة والمضاف محذوف والا فالعلم عبارة عن الصورة البسيطة الاجمالية او وجود الممكنا
ت في العلم بوجود هذه الصورة على تحقيق الشرح ووجودها اى وجود هذه الصورة ليس عين ذاتها فكيف يكون وجودها
في العلم عين العلم حقيقة لكن هذا القدر كاف لما هو بصدده من عدم احتياج هذا الوجود الى سبق العلم بها وذلك
لان هذا الوجود لها وجود لصفة كمالية تعالى وهي تلك الصورة البسيطة والتغاير اعتباري وهو تعالى موجد
لصفاته ايجابا واثر الموجب [illegible] مسبوق بالعلم حتى يلزم الدور او التسلسل وذكر الشارح للتسلسل فقط سابقا
مبنى على انه لازم الدور وذكر بطلان اللازم يغني عن ذكر بطلان الملزوم والقول بان التغاير الاعتباري بين وجودها
في العلم ووجود نفس العلم كاف في لزوم وجوب سبق علم بها على وجودها في العلم فالدور والتسلسل هنا ايضا محل بما ذكره الشارح في عدم
جريان هذا في المعلول الاول على التقرير الذي حرره شارح الاشارات بقوله والقول بان هذا الوجود الى [illegible] بالمبا

ان

انه علم صادر عنه بالايجاب آه وقد ذكرنا المبنية ايضا فتذكر قوله الصورة التي رجح اى الذات التي رجحه وقد عرفت نكتة
اطلاق الصورة عليها قوله جار على سياق مذهب المتكلمين من كون صفاته تعالى زائدة على ذاته قائمة بها لانه علم كون الممكنات
موجودة في العلم ايضا واستشعر بانه يرد على تحقيق الشرح انه يلزم ان يكون الشيء الواحد وهو ذاته تعالى فاعلا وقابلا
لشيء واحد وهو الصورة العلمية البسيطة الاجمالية ويدفع بان الشرح انما ساق تحقيقه على سياق مذهب المتكلمين
كما نص عليه ومن مذهبهم جواز كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لشيء واحد فالمراد بكونه جاريا على سياق مذهبهم
هو كونه جاريا بحيث يعم هذا ايضا ما التخصيص اى تخصيص مذهبهم الذي ساق الشرح هذا التحقيق على سياقه بكون
الصفات زائدة على ما سبق مما اقتداء بالاطناب تراه تقصيرا اللهم الا ان يقال القول بكونه جاريا على سياق
مذهبهم من كون الصفات زائدة منطو على القول بكونه جاريا على سياق مذهبهم من الجواز المذكور اذ القول بكون الصفا
ت زائدة قائمة بذاته تعالى يستلزم للتجويز المذكور فافهم قوله اذ حينئذ يكون العلم آه اى حين ما ساق على مذهب المتكلمين
ويكون الكلام جاريا على سياق مذهبهم يكون اى يصح ان يكون علمه تعالى غير ذاته ويصح هذا على سياقهم لكونه مذهبا لهم
وتكون الممكنات موجودة فيه اى يصح ان تكون الممكنات آه ويصح هذا عليه بما عرفته من صحة كون الشيء الواحد
فاعلا وقابلا لشيء واحد عندهم لا لان هذا مذهبهم اذ لا وجود علميا للمعلوم عندهم الا ان يقال المراد بالمتكلمين ههنا
غير الظاهريين منهم [illegible] ويمكن صحة هذا ايضا على سياقهم لكونه مذهبا لهم ويحصل هذا التحقيق ان يكون علمه تعالى
غير ذاته ويكون الموجودات اى الممكنات موجودة فيه قائمة بذاته تعالى بصورة واحدة بسيطة اجمالية فثبت ان
ما ذكره من التحقيق جار على السياق المذكور ليس الا فقوله اذ حينئذ آه علة لكون ما ذكره جاريا على سياقهم القائلين بان علمه
تعالى غير ذاته قيد به لان منهم من قال بالعينية وعندهم لا يبقى ان تلك الممكنات آه اذ وجود تلك الممكنات في العلم ووجود
العلم واحد عند هؤلاء ايضا اى كما انه على تحقيق الشرح ايضا كذلك والتغاير اعتباري ولم يعترض عليهم احد هذين الاحتمالين بل يمكن
اجراء تحقيق الشرح على سياقهم ايضا واذا كان يرد عليهم لزوم كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا لشيء واحد على الوجه [illegible] على
قواعدهم ايضا لانهم انما يقولون باستحالته اذا كان من جهة واحدة فلم لا يجوز ههنا ان يكون من جهتين قوله فيبقى ان تلك الممكنات آه اى
لا تخلو عن احد هذين الشقين باعتبار الوجود العلمي اذ يلزم وجودها في العلم لئلا يلزم التعلق بين العالم والمعدوم الصرف ووجودها في
لا تخلو عن احد هذين الشقين اى لا تخلو تلك الممكنات المتعددة المتكثرة الموجودة اما قائمة بانفسها مع تعددها وتكثرها او قائمة
بذاته تعالى مع ذلك التعدد والتكثر اذ وجودها فيه لا يجوز ان يكون على النحو العلم على تقدير العينية والا يلزم كون ذاته تعالى
شبحا للعالم ان كان الحاصل في العلم اشباح الاشياء لا ماهياتها بانفسها والاتحاد مع العالم بالحقيقة ان كان الحاصل
فيه الاشياء بانفسها وماهياتها حتى يمكن ان يقال باتحادها في هذا الوجود فتلك موجودة في العلم بصورة واحدة قائمة
بنفسها وهذا الذي ذكرناه هو المراد من الشقين والا فيرد هذا الترديد على ما ذكره من سياق المتكلمين ولا يجاب بالجواز الذي
ذكره بقوله قلت على آه والعطف لا يفيد التقييد فيما سبق في قول القائلين بالعينية على ما ينبغي تمسك عليه فيما سبق والمراد ههنا بكونها قائمة

بنفسها كونها كذلك في الخارج بهذا الاحتمال الذي ابداه بعض المتاخرين وسنذكر ان اجراءه على مذهب الحكماء فلا يجوز
شموله بهذا الكيف وبهذا الترديد مذكور على سبيل التشنيع عليهم بهذا انه يجاب عنهم باجراء ذلك الاحتمال على مذهبهم اللهم
الا ان يقال بكونها قائمة بانفسها في العلم على غير طريق التحقيق فلا ينبغي تعيين الاحتمال المذكور لكن لست احفظ
قد ضاعت عنا سمعت عن الاستاذ ناقلا عن والد المحشي طاب ثراهما انها ضاعت عنه بسبب وقوع
سؤله على البحر فسقط فيه واقول يمكن ان يقال على ما ذهبوا اليه من عينية العلم على ان المتالهين منهم قالوا الى ان
الوجود على الواجب والممكنات وجود حقيقة بل للوجود الواجبي علاقة وخصوصية معهما مصحح لاطلاق الموجود عليها
وكونها منشأ لانتزاع الوجود الذي يحكى فعلم من حاشية الشيخ المحقق على الشرح الجديد للتجريد كذلك يمكن ان يقال لعلمه الذي
هو عين ذاته علاقة وخصوصية مع تلك الممكنات مصححة لاطلاق الموجود عليها في العالم على ان تلك موجودة فيه حقيقة
حتى يأتي الترديد عليهم بانها اهي قائمة بانفسها مع تعددها وتكثرها او قائمة كذلك بذاته تعالى في الوجود العلمي ويقال ان مجرد هذا
الاطلاق كاف في دفع لزوم التعلق بين العالم والمعدوم الصرف فتامل **قوله** قلت على المتوهم اي كون الكمالات زائدة
على ذاته قائمة به ومن جواز كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا لشيء واحد **قوله** فان الممكنات اي صورها **قوله** وهي في
هذا الوجود متحدة اي الممكنات في هذا الوجود متحدة بمعنى انها موجودة بصورة واحدة على ما يليق من تحقيق الشيخ بغير مرة
فلا يلزم من قيامها بذاته تعالى تكثر صفاته الحقيقية ولا قدم الممكنات فانه من قبيل قدم صفته الاثباتية ولا
محذور كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا لما عرفت من عدم كونه محالا عند المتكلمين ولان كون ذلك الوجود لهما اذا كان صادرا
بالاختيار فيلزم سبق وجودهم فيدور او يتسلسل او بالايجاب فيلزم ان يكون موجبا بالنظر الى غير صفاته الذاتية
الى غير ذلك مما اورده العلامة الطوسي على ظاهر الاشارات مع ان تلك الصور القائمة بذاته تعالى على ظاهر ما
نقل عنهم خلاف اصول الحكماء من كون العلم عين الذات وعدم جواز كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا لشيء واحد فان
تلك الموجودات الممكنة في العلم العدمي كونها علما حتى يقال يجوز كونها علما اجماليا والعلم الاجمالي واحد والمتعدد
ليس الا المعلوم فتلك هي متحدة في هذا الوجود تلك موجودة في العلم كالمتعدد والتكثر فاذا كانت قائمة بذاته
تعالى يلزم جميع ما ذكرناه من المفاسد وان كانت قائمة بانفسها في الخارج فهي التي اشتهرت بالمثل الافلاطونية
واقاموا البرهان على بطلانها فهذا هو ما اراده واقول ليت شعري لم لا يجوز ان يكون تلك الممكنات موجودة في العلم
بامر واحد اي بوجود واحد فيه فتكون متحدة فيه سواء كان ذلك الامر قائما بنفسه في الخارج او قائما بذاته تعالى لكن
لا يذهب عليك ان هذا ايضا فاسد على اصول الحكماء اما الاول فلان ما يدل على بطلان وجود الممكنات المتعددة
في العلم القائمة بانفسها في الخارج يدل على بطلان الواحد بحيث تكون تلك الممكنات متحدة فيه ايضا واما الثاني فلانه
يستلزم ان يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا لشيء واحد وهو محال عندهم على انه يلزم اما الدور او التسلسل او الايجاب
في غير صفته الذاتية على تقدير القول بالعينية اي بعينية العلم كما سبق ومن هذا ظهر انه لو لم يقيد فيما سبق الحكماء بقول القائلين بان

بان علمه عين ذاته بل قال واما على مذهب الحكماء مطلقا سواء كانوا قائلين بالعينية او لا لكان اولى اذ هذا الترديد يأتي عليهم
مالم اجرى الاحتمال الذي ابداه بعض المتاخرين على مذهبهم والكلام مع من يبدل فيه سواء قالوا بالعينية او لا وهم من
التعلق فانه على اصول الفريقين فالتحقيق في الحكم فتامل **قوله** ويمكن ان يذهب على الاحتمال آه اي لا دفع الترديد المذكور على مذهبهم
فهم زائد لكن بناء على تحقيق الشيخ من القول بحصول الاشياء ووجودها في العلم لا على ما ذهب اليه المتكلمون من عدم وجودها فيه اللهم
الا ان يقال المراد بالمتكلمين هنا بعض الظاهرين منهم على ما سبق وعلى هذا فائدة تحقيق الشيخ دفع لزوم التكثر في نفس العلم
ودفع توهم وجود الامور الغير المتناهية في العلم الحصولي ولا يتوهم ان الثاني لا يبقى فائدة له على هذا الاحتمال اذ حصول الممكنا
ت الغير المتناهية امر لازم على هذا الاحتمال الا انا نقول تلك الامور انما هي حاصلة في العلم على هذا الاحتمال وليست قائمة بذاته تعالى
ولا يلزم من الحصول الوجود بل انما هي موجودة عنده تعالى بالصورة العلمية به تعالى فاذا كانت واحدة فلا تكون موجودة عنده
تعالى على عدم تناهيها ومعلوم انها غير موجودة في الخارج على هذا الاحتمال اصلا فلم يلزم وجود الامور الغير المتناهية
لا في العلم ولا في الخارج لكن بقي الكلام في كفاية هذا القدر من الحصول لدفع لزوم التعلق بين العالم والمعدوم الصرف و
الظاهر انه كاف فيه فافهم **قوله** حاصلة في العقل اي المدرك ليعم ما هو بصدده من كونه حاصلة له تعالى غير قائمة
به فان بقي الكلام في صحة اطلاق العقل عليه تعالى فتامل **قوله** واما جعل الاحتمال آه واجراؤه هنا انما هو بحسب اذا اجراؤه ليس الا
لتوضيح ما هو سابق على سياق مذهب المتكلمين ودفع الترديد المذكور عليه والموجه في قوة المانع فيكفيه الاحتمال **قوله** تحج
تلك الممكنات موجودة في علمه آه اي كانت تلك الموجودات الممكنات موجودة في العلم قائمة بانفسها على تحقيق الحكماء
بناء على هذا الاحتمال اذ لا صورة لها قائمة بذاته تعالى حتى يكون موجودها في العلم وعنده سبحانه وتعالى بتلك الصورة فلم يكن حصولها
ووجودها كما حققناهم على تقدير اجرائه على سياق مذهب المتكلمين وقضيته ما يتوهم من انه على تقدير اجرائه على
سياقهم يوجد الامور الغير المتناهية في العلم فينتقض برهان التطبيق به على سياقهم فيلغو وجودها في العلم وعنده سبحانه
تعالى وهو هذا الحصول فيه فاذا لم يكن قائمة بذاته تعالى يلزم ان تكون موجودة في العلم قائمة بانفسها ولعل لهذا اعتبر على تقد
ير اجرائه على سياق المتكلمين بقوله حاصلة في العقل وهنا بقوله موجودة في علمه ولا يتوهم انتقاض البرهان بها على سياق
الحكماء لاشتراطهم اجرائه بالترتيب بين الامور الغير المتناهية الموجودة وهي موجودة في العلم من غير ترتب على انهم يشتر
طون لاجرائه الاجتماع في الوجود الخارجي ولا يكتفون فيه بالوجود العلمي لكن يرد عليهم ما سبق بهذا الوجود بوجود
آخر فيدور او يتسلسل او كونه تعالى موجبا في غير صفاته الذاتية **قوله** ولا يمكن آه هذا مبني على ان المثل الافلاطونية
يجب ان تكون موجودة في الخارج على هذه النسخة قوله والدليل الذي او الدلائل التي على اختلاف النسخ لا دفع توهم
انها وان لم تكن مثلا افلاطونية اعني الممكنات الموجودة في علمه تعالى القائمة بانفسها فيه على سياق الحكماء وان لم تكن
المثل المذكورة لكن يدل على بطلانها ما يدل على بطلان وجود هذه الممكنات قائمة بانفسها في العلم ايضا والتقرير الذي ما
ذكره ظاهر وفي بعض النسخ ويمكن بدون لا وهذا مبني على عدم وجوب وجودها على ما تكون موجودة في الخارج وقوله فالدليل آه لبيان انها وان كانت

[illegible]

مثلا افلاطونية لكنها ايضا باطلة لعدم دلالة الدلائل الدالة على بطلانها على بطلان تلك المثل اذا كانت عبارة عن هذه الموجودات
العلمية القائمة بانفسها في العلم ومن الدلائل المذكورة لبطلانها على ما ذكره الشارح في شرح هياكل النور من ان الفرد المجرد للانسان
مثلا اما ان يكون جسما ناميا حساسا ناطقا ام لا فعلى الاول لا يكون مجردا عن المادة ولواحقها وعلى الثاني لا يكون فردا للانسان
ولا خفاء في ان هذا الدليل انما يدل على بطلانها اذا كانت تلك المثل عبارة عن الافراد المجردة لكل نوع بان يقال المراد بها هو انه
لا بد لكل طبيعة نوعية من شخص باق مجرد ازلي مجرد عن المادة ولواحقها قابل للمتقابلات ولا يدل على بطلانها اذا حملت على هذه
الموجودات العلمية اذ الذوات الموجودة في العلم ليست في الحقيقة الانسان من حيث هو انسان بل هي حقيقة علمية وهوية انكشافية
يتجلى به المعلوم قال المصنف في المواقف وقدس سره الشريف في شرحه قال افلاطون الماهيات المجردة موجودة فانه يوجد من كل
نوع فرد مجرد عن جميع العوارض لا يتطرق اليه الفساد اصلا والفاسد انما هو المحسوس قابل للمتقابلات واحتج عليه بان الانسان
قابل للمتقابلات والالم يتصف بها فيكون في نفسه مجردا عن الكل اذ ما يكون مقرونا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا لما يقابله وانت قد
علمت ان المجرد لا وجود له في الخارج بل يمتنع ان يكون موجودا فيه فهذا المدعى باطل قطعا وعلمت ايضا ان القابل للمتقابلات
الماهية من حيث هي هي فانها في حد ذاتها قابلة للاتصاف بكل واحد منها بدلا عن الآخر فالماهية الانسانية هي المقارنة
للمتشخصات المتقابلة واما وجود فرد من الماهية الانسانية يكون ذلك الفرد قابلا لزيد وعمرو اي لتشخصيهما كما يدل عليه
كلامه فضروري البطلان لاستحالة ان يكون الواحد المعين متصفا بالصفات المتقابلة في زمان واحد وكذا ان اراد
بفرد منها الماهية المقيدة بقيد التجرد فان اقتران المجرد بالقيد التي اعتبر تجردها عنها ضروري البطلان ايضا فظهر ان
دليله غير واف بما ادعاه ولا توجد في الخارج الا الهويات الجزئية انتهى ما في المواقف وشرحه قدس سره ولا خفاء في
ان هذا الذي نقلناه لكم من الرد على افلاطون واهلا يقال مثله لا يتوجه هنا اي في الممكنات الموجودة في العلم
القائمة فيه بهذا **قوله** وهذا اقرب اي دفع الترديد المذكور على الحكماء باجراء الاحتمال الذي ابداه بعض المتاخرين على
مذهبهم اقرب الى الحق والقول من دفعه بان علمه بالممكنات آه وقوله اقرب اشارة الى ان فيما ذكره شيئا من الخلل اي
حيث لم يقل وهذا هو الحق مثلا ولعل الخلل الذي فيه هو ما ذكرناه سابقا من الايراد عليهم بان هذا الوجود العلمي للممكنات
ان كان صادرا عنه اختيارا يلزم سبق وجود آخر عليه فيدور او يتسلسل او ايجابا فيلزم ان يكون موجبا في بعض معلولاته
الذاتية وهذا يخالف لما ذهب اليه الحكماء ايضا فانهم ايضا يثبتون له الاختيار بالمعنى الاعم **قوله** منطويا اي مندرجا
قوله بعلمه بذاته الباء للصلة اي علمه بها هو علمه بذاته وانما قلنا ان الباء للصلة مع انها لو كانت سببية يصدق الكلام
ايضا وان كان علمه بها غير علمه بذاته لكن يتخلف التغاير الاعتباري لانها لو كانت للسببية لاعتبار هذا القول عن القول
بعدم كون علمه بذاته عين العلم بها بل مغايرا له بالذات بحسب اللفظ فلا يبقى حسن المقابلة لفظا مع انه يحتاج الكلام الى تكلف
التغاير الاعتباري كما نبهتك عليه **قوله** من دون حصول المعلول اي ذاته حتى يكون معلوما بالعلم الحضوري **قوله** و
صورته حتى يكون المعلول معلوما بالعلم الحصولي والحاصل ان العلم بالعلة بعين العلم بالمعلول من غير حصوله وحصوله

اما بذاته او بصورته مع كونهما منتفيين لا يخلو عن كدر لا يقال يفهم من كلامه ان عينية علميهما اذا كان المعلول حاصلا
باحد الوجهين يخلو عن كدر مع انه ليس كذلك لانا نقول المراد من قوله من دونه آه بيان العينية وانه يتحقق فالعينية الى عينية
علم العلة لعلم المعلول انما تتحقق اذا لم يكن المعلول حاصلا باحد الوجهين المذكورين وهي لا يخلو عن كدر بل ذكر اليه قوله وهو
مرتبط بالواو لا باو مع ان احد الامرين كاف في العلم بالمعلول لكنه غير كاف في العينية المذكورة فاتى بالواو الواصلة دون او
الفاصلة **قوله** بالاجزاء اي باجزاء ذلك الكل الذي حصل العلم به دفعة اجمالا **قوله** واعلم انهم آه هذا عود الى الانطواء
ودليله المذكورين فيما سبق بعينه ليبطله بدليل آخر **قوله** ولو صح ما ذكروه من الدليل على الانطواء وهذا نقض اجمالي بلزوم
القائل او معارضة **قوله** ثم انهم ذكروا آه هذا ابطال لما ذكروه من الانطواء او معارضة بوجه آخر **قوله** ان علمه تعالى
اي بذاته فان الذي اتفقوا على كونه حضوريا وذكره القائلون بالانطواء ايضا انما هو علمه بذاته **قوله** الصورة العينية
الى الذات **قوله** وجود في الخارج لامتناع حضور المعدوم ومنع الحمل المذكور هذا والتحقيق ان العلم بالعلم حضوري
مع انه ليس موجودا في الخارج وليس كذلك فان العلم بالعلم انما يكون حضوريا لاجل انه علم بالكيفية النفسانية والعلم بذاته حقيقة
موجودة في الخارج بوجود النفس وقائم بها قياما حقيقيا وان كان من حيث انه حكاية المعلوم قائما بها قياما ظليا **قوله**
ومن البين ان وجود العلة اي ذاته تعالى الا علمه بذاته اذ الكلام في ان وجود ذاته ليس عين وجود المعلولات حتى يجوز
ولكن المعلولات لكونها موجودة بوجود الذات فيصح حضورها **قوله** حتى يكون حضورها العينية اي ذات العلة
الخارجة وهي ههنا ذاته تعالى **قوله** منطوية اي مشتملة **قوله** على صورته العينية اي على ذات المعلول الخارجية مع ان
العلم الحضوري عين الذات الخارجية للمعلوم والقول بان العلم الحضوري له تعالى بذاته منطو على علمه بمعلولاته ثم قولهم
بان ذاته تعالى منطو على ذواتها وهذا موقوف على ان يكون وجود العلة بعينه وجود المعلول وليس كذلك لما قاله الشارح من ظاهر **قوله**
فالمخلص لهم من ذلك آه اي المخلص للقائلين بالانطواء عن الايراد الذي اوردناه عليهم بقولنا ثم ان وجود العلة آه او ذلك
اشارة الى مجموع ما اورده الشارح عليهم فان قلت هذا ليس مخلصا لهم اذ على هذا لا يبقى الانطواء بالمعنى الذي ذكروه وقرره
الشارح بل لا يبقى عينية العلم للذات ايضا مع انهم انما قالوا بالانطواء على تقدير العينية دفعا للترديد الذي اورد على القائلين
بها على ما عرفت فيما سبق قلت المراد ان المخلص لهم عما ذكر ليس الا هذا مع انه على تقديره لا يبقى الانطواء بالمعنى الذي قرره
و لا العينية فما ذكروه من الانطواء ليس بشيء او المراد ان هذا مخلص لهم على سياقهم من عدم قيام شيء بذاته تعالى
فعلى هذا ينهدم بهم من العينية والانطواء ايضا على قياس ما عرفت من كون تحقيق الشارح مخلصا للمتكلمين النافين للوجود العلمي
فتذكر **قوله** بذواتها اي لا بصورها فتكون المعلولات معلومة له تعالى علما حضوريا فيندفع جميع ما اوردناه على تقدير
كون علمه تعالى بالمعلولات حضوريا **قوله** بنفي حضوري باتفاق جميع القائلين بانه تعالى عالم بذاته **قوله** وحضو
ري باتفاق جميع القائلين بانه تعالى عالم بذاته **قوله** وحضور الشيء عند نفسه آه وذلك لان الحضور نسبة تقتضي تغاير الطرفين
ولو اعتبارا **قوله** والتغاير الاعتباري آه جواب سؤال مقدر تقديره ان علمه تعالى بذاته حضوري يستلزم التغاير الاعتباري

اما بذاته

حو بته تعالى وذاته لكنه ليس يستلزم المحل واحد فالدحتى يلزم هو ايضا فالحوادث محالاً فيكون علمه تعالى بذاته حضورياً ما علما
على ما تعقلوا علمه مشكلا فاجاب بقوله والتغاير الاعتباري آه وتقرير الجواب ظاهر ومن هذا الجواب يظهر انه لا اشكال في علمنا
بذاتنا حضوريا ايضا فيجعل علم المعقول بذواتنا كذلك لو ثبت المعقول ايضا بناء على انه لا اشكال يمكننا منتظر فافهم قوله يستلزم
الحكما ان لا يكون آه وهذا اللازم باطل لاستلزامه احتياج الواجب في صفته الذاتية الى غيره وهو القيد الزائد على ذاته و
هو محال واما كون اللازم باطلا من حيث ان الكلام في عالمية الذات ومعلوميتها لا الاعتبار والحال انه لا شك انه اذا
حل هذا الشيء باعتبار عالم بنفسه من حيث او هذا الشيء بنفسه من حيث هي عالم به باعتبار او هذا الشيء باعتبار عالم به با
عتبار آخر فهو يرجع بالحقيقة الى عالمية الذات لا الاعتبار ان اخذ في جانب العالم او معلوميتها ان اخذ في جانب المعلوم او كليهما
ان اخذ في الجانبين والمراد بعالمية الاعتبار ومعلوميته عالمية القيد المعتبر ومعلوميته على ما ذكره الوالد الماجد قدس سره فيتفيد ان
اللازم من قولهم هذا الشيء باعتبار آه ليس الا ان للاعتبار اي للقيد المعتبر دخلا في العالمية او المعلومية او كليهما لا انه نفس
عالم ومعلوم وهذا ظاهر على انه لو كان وجه البطلان ما ذكره لا يصح قول الش فيما بعد وايضا المحذور الى آخره فان كون الذات
مع القيد متحدا في الوجود مع الذات من حيث هي لا يستلزم اتحاد الاعتبار مع الذات من حيث هي حتى يدفع لزوم كون الاعتبار
عالما اذا اخذ في جانب العالم كما انه كذلك اي ماخوذ في جانب العالم فيما ذكره الش فيما بعد لكن لا يذهب عليك ان هذا الايراد
الاخير يرد على ما ذكرنا من الوجه ايضا والجواب ان المراد فيما بعد اتحاد القيد ايضا على ان يكون الكلام مبنيا على اعتبار
قيد يكون محمولا ومتحدا مع الذات من حيث هي كما ان الذات المقيدة به ايضا متحدة معها وانت خبير بان هذا الجواب وان
كان يدفع الايراد المذكور آخرا عما ذكره الوالد الماجد قدس سره ايضا لكن كونه دافعا له عما ذكرناه من الوجه انسب واظهر فافهم
قوله من غير اعتبار قيد في جانب العالم فقط او من جانب المعلوم كذلك او في كلا الجانبين لكن الش انما ذكر في التفصيل
كونه معتبرا في جانب العالم او المعلوم ولم يتعرض لاعتباره في كليهما لانه اذا علم حال اعتباره في كل منهما علم حكمه بعلم حال
اعتباره في كليهما ايضا قوله للوحدة الى الطرف وانتفاء الاثنينية قوله متحد في الوجود آه وانما كان الاتحاد في الوجود
يدفع المحذور لانه ح لا يحتاج الواجب في علمه الى مغاير له في الخارج ان وجهنا الكلام بما وجهناه به سابقا ولا يكون
العالم امرا آخر غير ذاته ان وجهناه بما وجهه الوالد الماجد قدس سره وقد عرفته ايضا فان قلت فعلى هذا الش بقي من الا
حتمالات باطلا لان الحاضر عنده اي العالم او الحاضر اي المعلوم او كليهما انما يكون مجموع الذات والاعتبار اي
المعتبر وهو القيد اي الحاضر عنده مجموعهما ان اعتبر القيد في جانب العالم او الحاضر مجموعهما ان اعتبر القيد في جانب المعلوم
او كل منهما مجموعهما ان اعتبر في الجانبين ولا خفاء في ان الذات مع القيد متحدة في الوجود مع الذات من حيث هي فان
كان الاتحاد في الوجود قاطعا للمحذور فلا اشكال على شيء من الاحتمالات لانه لا اشكال على تقدير اخذ القيد مع العالم
فقط فلم خص الش بالذكر هنا قلت اذ بديهة العقل تحكم بان مجموع الذات والقيد اذا كان حاضرا عند كل من اجزائه
ايضا كذلك فلو اعتبر القيد مع المعلوم يلزم حضور الشيء عند نفسه من غير المغايرة وهو باطل بخلاف ما اذا كان معتبرا في الحاضر عنده

اي في العالم فان لزوم حضور كل من الذات والقيد حتى يلزم حضور الشيء عند نفسه كذلك اي من غير مغايرة ممنوع فلو ا
عتبار الش هنا اعتبار القيد في جانب العالم اي الحاضر عنده لكن لا يذهب عليك ان هذا لا يجري على تقدير اعتباره في
الجانبين لانه وان استلزم حضور كل من الذات والقيد ايضا لاعتباره في الحاضر في هذا الاحتمال ايضا لكنه لا يستلزم حضور
الشيء عند نفسه من غير اعتبار مغايرة لاعتبار القيد في هذا الاحتمال في الحاضر عنده ايضا فيجوز ان يكون كل من مجموع
الذات والقيد والذات فقط والقيد كذلك اي فقط حاضرا عند الذات مع القيد على ان يكون القيد المأخوذ حاضرا في
الحاضر عنده مغايرا للماخوذ في الحاضر على هذا الاحتمال كما هو الظاهر والا فالتقييد في احد من الجانبين يكون ضائعا واي
قلنا على ان يكون آه اذ على تقدير اتحاد القيدين وان كان عند ظاهر يلزم حضور الشيء عند نفسه من غير مغايرة على هذا الاحتمال
في حضور المجموع عند المجموع يبقى ان هذا القيد كما يجب ان يكون محمولا ويتحد اتحاده مع الذات من حيث هي ايضا اي كا
تحاد الذات الماخوذة معه مع الذات من حيث هي مراد المولف سابقا كذلك يجب ان لا يكون له مبدء زائد على ذاته
تعالى موجودا اذ يحتاج الواجب في علمه اليه فيلزم المحذور على ما وجهنا به الكلام سابقا او يلزم كونه عالما فيعود
المحذور على ما وجهه به الوالد الماجد قدس سره لكن يمكن ان يقال على توجيهنا ان القيد اي المبدء للقيد والاعتبار
متحد بالشيء من الذات والوسايط الناشية منها الا ان الخروج لا يبقى الحكم بالاتحاد في الوجود فائدة سوى ان العالم والعلم
والمعلوم كلها متحدة ذاتا في الخارج ونفس الامر فالعلم الحضوري للشيء بذاته فالحكم بالاتحاد اي باتحاد الذات مع القيد مع الذات
من حيث هي ليفيد الاتحاد المذكور اي اتحاد العالم والعلم والمعلوم اذ اتحاد العلم مع المعلوم او ظاهر على كل تقدير وان
في اتحاد العالم معه على تقدير اخذ القيد معه فاذا افاد هذا الحكم اتحادها ذاتا في الخارج ايضا حصل المرام وتم الكلام
فتامل فانه الفيض من الملك العلام قال المص قادر على جميع الممكنات اخر بان صفة العلم نظرا الى ان تعلق العلم بالمقدور اه
مقدم على تعلق الارادة والقدرة بها ومن قدم صفة الارادة والقدرة على صفة العلم نظر الى انه يستدل بثبوتهما على
ثبوته تعالى واخر الارادة لانه يستدل بثبوت القدرة على ثبوتها واستدل المص في المواقف على هذا المطلب وذكر
قدس سره في شرحه انه قيل انه برهان بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه وقد تفرد به المص بانه ان لم يكن
قادرا بل موجبا لزم احد الامور الاربعة اما نفي الحوادث والحركة او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف
الاثر عن المؤثر الموجب التام وبطلان هذه اللوازم كلها دليل على بطلان الملزوم اما بيان الملازمة فهو انه على تقدير كونه
تعالى موجبا اما ان لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فاما ان لا يستند الى مؤثر فان او يستند
لم يستند اليه فهو الامر الثاني من تلك الامور وان استند فاما ان لا ينتهي الا سلسلة الى مؤثر قديم او ينتهي فان لم ينته
فهو الثالث منها لانه اذا استند الى مؤثر لا يكون قديما دالا منتهيا اليه فلا بد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية
مع كونها مترتبة مجتمعة في الوجود وهو هذا التسلسل المحال اتفاقا وان انتهى ابتداء او انتهاء فلابد ان يكون
هناك موجب قديم يوجب حادثا بلا واسطة من الحوادث دفعا للتسلسل في الحوادث لو كانت مجتمعة ان لم يكن الواسطة موجودة

او متعاقبة كذلك فيلزم الامر الرابع وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف الحادث الصادر بلا واسطة عن علته القديم الذي
اوجبه لذاته واما بطلان اللوازم فالاول بالضرورة والثاني بما تقرر من ان الممكن الحادث يحتاج الى المؤثر والثالث فلما تقرر
بطلانه في بحث الحدوث والرابع بان الموجب التام ما يلزمه اثره وتخلف اللازم عن الملزوم محال وايضا يلزم الترجيح بلا مرجح
عن الفاعل الموجب فان صدور ذلك الحادث منه في وقته ليس اولى من صدوره قبله فتامل فيه ثم ان المخالفين في هذا الاصل اي
عدم قدرة الممكنات كلها فرق الفرقة الاولى الفلاسفة فانهم قالوا الواجب تعالى واحد حقيقي فلا يصدر
عنه الا الواحد والبواقي صادرة عنه بالوسائط ولا يخفى عليك ان هذا القول منهم مبني على ان الواحد من حيث انه واحد لا يصدر
عنه الا الواحد وهذا ممنوع وما استندوا به عليه مزيف على ما بين في موضعه وعلى تقدير تسليمه انما يدل على عدم عموم قدرته من حيث
انه واحد فجاز ان يعم قدرته بالجهات المتكثرة وقد ذهب اليه المحققون منهم الفرقة الثانية المنجمون ومنهم الصابئة فقالوا
الكواكب المتحركة بحركات الافلاك هي المدبرات اجرام عالمنا لدوران الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جو الفلك
القمر عليها وعلى مواضعها اي مواضع تلك الكواكب في البروج ومن منطقة تلك البروج واوضاعها بعضها مع بعض وجوه
السعادات وجودا وعدما كما ان [illegible] اختلاف الفصول وتاثير الطوالع في المواليد بالسعادة والنحوسة ورد بان
الدوران لا يفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف في التوأمين فانه قد يكون احدهما في غاية السعادة والاخر في غاية الشقاوة
والايجاب بتفاوتهما في وقت الولادة فان التفاوت بدرجة واحدة فقط لا توجب تغيير الاحكام باتفاق منهم وقد يتفق
اختلافهما بالسعادة والشقاوة مع عدم تفاوت ولادتهما بدرجة واحدة وقد يتفق مع [illegible] تفاوتهما بدرجة
فقط على ان البراهين العقلية والنقلية قائمة على ان لا مؤثر في الوجود الا الله الثالثة الثنوية ومنهم المجوس قالوا الواجب
تعالى لا يقدر على الشر والا لكان خيرا وشريرا معا ولذا اثبتوا الهين احدهما فاعل الخير ويقال له يزدان والاخر فاعل
الشر ويقال له اهرمن وعند الثنوية الفاعل للخير هو النور وللشر هو الظلمة ورد بانه تعالى فاعل للخيرات والشرور كلها وانما لا يطلق
عليه الشرير لانه يوهم ان يكون الشر [illegible] في فعله كما يقال فلان شرير اي الشر مقتضى طبعه والغالب على [illegible] اي دابه وعادته او لا
ن اسماءه تعالى توقيفية ولم يسمع من الشرع اطلاق الشرير الرابع النظام ومن تبعه قالوا لا يقدر الواجب تعالى على الفعل القبيح لانه
مع العلم بقبحه سفه وبدونه جهل ورد بانه لا قبح منه لان الكل ملكه وان سلم قبح الفعل منه فغايته عدم الفعل لوجود الصارف عنه
وهو لا ينفي القدرة وغيرها الخامسة ابو القاسم البلخي ومن تبعه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد شرا كان او خيرا فيما كان
اوحشا لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او سفه خال عنهما او مشتمل على [illegible] وميل فيهما
والكل محال منه تعالى ورد بان ما ذكر نحوه من صفات الافعال اعتبارات تعرض لها بالقياس الينا وفعله تعالى منزه عنها
فجاز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عن تلك الاعتبارات فان الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية ولما
كان مثل فعل العبد الصادر عنه تعالى خاليا عن الوصف [illegible] افعاله تعالى فانه [illegible] تعالى منزهة عن الاغراض لم يجز ان يقال هناك مصلحة له تعالى
او مفسدة ولا يلزم من عدم ثبوت الوصف العبث [illegible] ذكر او انما [illegible] انه ان يتبع فعله للغرض لا اذا كان فعله تعالى الذي ليس من شانه ذلك بل تعالى

تعالى عن ذلك علوا كبيرا السادس الجبائية قالوا لا يقدر على فعل العبد بدليل التمانع وهو انه تعالى اذا اراد ايجاد الحركة فعلا
من افعال العبد وعلى [illegible] فاما ان يقعا فيلزم اجتماع النقيضين او لا يقعا فيلزم ارتفاعهما او يقع احدهما
فقط فلا قدرة للآخر والمقدور خلافه لا يقال لا يتصور مقاومة العبد قدرة الله تعالى كالمهين لو وجد الان قدرته تعالى
اعم من قدرة العبد لانا نقول معنى كون قدرته تعالى اعم تعلقها بغير هذا المقدور ولا اثر له في هذا المقدور فهما في هذا
المقدور سواء ورد بان هذا مبني على تاثير قدرة العبد وقد تقرر بطلانه على انه على تقدير تاثير قدرته مساواة قدرته
لقدرته تعالى في هذا المقدور ممنوع بالله تعالى اقدر من العبد عليه وتاثير قدرته تعالى فيه يمنع تاثير قدرة
[illegible] العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرة العبد عليه بالكلية نعم يثبت فيه للعبد نوع عجز وذلك
الا ولويته ولا ينافي العبدية حتى يعتبر بل شان العبد ذلك اي العجز هذا هو المذكور في المواقف وشرحه قدس
سره قوله والحكماء اي المحققين منهم والا فقد عرفت ما ذهب اليه الظاهريون منهم [illegible] الا ان يقال
الكلام في اصل القدرة لا في عمومها ايضا قوله عبارة عن صحة اه اي عن صفة حقيقية هي مبدا هذه والا فا
لقدرة صفة ذاتية موجودة في الخارج قائمة بذاته تعالى عند اهل الحق من المتكلمين والصحة ان كانت مصدر المبني
للمفعول فهي صفة الفعل والترك لا صفة له تعالى وان كانت مصدر المبني للفاعل فهي عبارة عن امكان الفعل والترك
منه تعالى وهو امكان اعتباري فالقدرة صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى حقيقة تؤثر في المقدور وتخرجه من
العدم الى الوجود لوقت تعلقها على ما تقرر في الارادة والعلم عند اهل الحق من المتكلمين وتلك مبدا لهذه
الصحة عندهم والشيء انما يصح بناء على ان المختلف فيه بيننا وبين الفلاسفة في التغيير مع الاتفاق
على اصل الثبوت انما هو الاختيار المترتب عليها تفسيرا بما هو تفسير للاختيار اظهارا لمحل النزاع هذا ويمكن
ان يقال القدرة عند اهل الحق جائت بمعنى الاختيار ايضا فالاولى حملها هنا على ما هو بمعنى الاختيار لانه محل
النزاع على ما عرفته وح فلا صحة في التفسير لكن يأباه ان المصنف في تعداد الصفات الحقيقية الثابتة عند اهل
الحق على اصولهم والاختيار ليس منها لما عرفته ولانه لو كان منها تزيد الصفات الحقيقية على السبعة او الثمانية و
ايضا يمكن ان يقال الحمل حملها على معنى الاختيار عند المتكلمين لكونه مما يقول به جميع اهل السنة والمعتزلة و
الا فالمعتزلة [illegible] ايضا لا يقولون بقيام صفة حقيقية بذاته تعالى لكن يأباه ايضا ما ذكره من ان المصنف
في اه قوله بمن يكون علمه عين ذاته اي بمن يكون علمه لامتناع انفكاكه وكفاية الذات فيه عين الذات حقيقة
او حكما وانما قلنا هذا ليصح الكلام عند القائلين بالعينية وغيرهم من جمهور المتكلمين على انه يمكن ان يحمل العينية
هنا على ما هو مفاد نفي الغيرية بالمعنى المصطلح عند الاشعري اي الجهة الممتنع انفكاكه عن الذات وهذا صادق عند الذي
يقولون قوله لان المقتضي اه هذا يدل على ان القدرة هي ما يكون مبدءا للاختيار لا هو نفسه لان الذات انما يقتضي [illegible] تأمّل

الصفات الذاتية الحقيقية لا الاعتبارية فانه لا يلزم اقتضائها لها اقتضا كذلك اللهم الا ان يكون
الاختيار كالصفات الذاتية ايضا كما هو الظاهر قوله من الانتهاء الى الواجب اى بالذات بلا واسطة من الحوادث
دفعا للتسلسل في الحوادث سواء كانت مجتمعة ان لم تكن الوسائط معدة او متعاقبة ان كانت معدة قوله
وقد ثبت اى في موضعه من الكتب المبسوطة قوله فيكون قادرا على اى على جميع الممكنات اذ الاختيار لا يكون
بدون القدرة وهذا ايضا يدل على ان المراد بالقدرة ما هو مبدأ الاختيار لا نفسه والا لزم تفريع الشيء على نفسه
الا ان يقال المراد بالمفرع عليه انما هو ثبوت كونه فاعلا بالاختيار في البعض وبالمفرع هو ثبوت اختياره
في الكل بناء على ان الثبوت في البعض يوجب الثبوت في الكل كما مر وهذا كما ترى فافهم قال المخصص لجميع الكائنات
فيه بحث لانه غير جريه على الا بلفظ فكل كائن مراد وما ليس بكائن ليس بمراد على ما ذهب اليه اهل الحق اذ العدم لا
يحتاج الى تاثير فلو قيل بلفظ عدم المعدوم مراد الله ما نحن والمراد عدم كون وجودها انصف بذلك العدم
مرادا قوله الارادة صفة آه اى عند اهل الحق من المتكلمين وجميع معتزلة البصرة لكن عند هذه المعتزلة ليست
ليست قائمة بذاته تعالى بل بنفسها وذهب ابو الحسين البصري من المعتزلة الى انها علمه تعالى بما في الفعل من النفع
الى ايجاده ويسميه بالداعية والكعبي منهم ايضا الى انها في افعاله تعالى علمه بها وفي افعال الغير الامر بها وذهب
النجار من المعتزلة ايضا الى انها عنده عبارة عن كونه تعالى غير مغلوب ولا مكره بالتبع والفلاسفة الى انها
نفس علمه تعالى بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية قال ابن سينا العناية هي احاطة علمه تعالى
بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع
لفيضان الخير اى الوجود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق ورد كل من فرق الضلال مذكور في المطولات
قوله مغايرة للعلم اما مغايرتها للقدرة فمأخوذ مما ذكره الشارح من الدليل لان القدرة نسبتها الى الاوقات و
الاضداد سواء والارادة ليست كذلك واما مغايرتها للعلم بالوقوع فلانه تابع للوقوع التابع للارادة كذا قالوا
وفيه ان هذا انما يفيد مغايرتها للعلم الانفعالي بالوقوع اى للعلم من حيث انه حكاية المعلوم وههنا الوقوع فان
التابع للعلم الفعلي بالوقوع اى للعلم به الذي هو سبب له اى للوقوع الذي هو احد مبادى الافعال الاختيارية وكونها مغايرة
للعلم بغير الوقوع اظهر من ان يخفى واما مغايرتها للعلم بالمصلحة في الفعل فلانه قد ثبت ان افعاله تعالى غير معللة
بالاغراض حتى يكفي العلم بها فدفع الترجيح من غير مرجح عند وقوع احد الضدين في احد الاوقات بالقدرة واما مغايرتها للحيوة
فلانه كالقدرة نسبته في النسبة الى الاضداد والاوقات واما للسمع والبصر فلانهما كالعلم في التبعية واما للكلام
فلانه لا تعلق له بالايجاد فثبت انها صفة اخرى كذا ذكر في الصحائف قوله قالوا آه اى في الاحتجاج على ثبوت اصل
الارادة ودليل مغايرتها للصفات الباقية ما ذكرناه لك سابقا لكن وجه مغايرتها للقدرة يؤخذ من هذا الدليل قوله فلذا

بد

بد من مخصص ان قيل نسبة الارادة من حيث هي ارادة الى الضدين والاوقات لو اوايضا فيحتاج التخصيص بها
ايضا الى مخصص وهكذا فيتسلسل قلت لا نم تساوى نسبتها بل هي صفة تعلقها باحد الضدين في احد الا
وقات لذاتها المخصوصة لا لصفة اخرى وذلك لانها صفة من شانها ان تتعلق بالايجاد من غير مرجح لما علمت من ان
كالظمآن قد يفعل بارادته احدهما ويمكن بل المرجوح لا يقال اذا تعلقت الارادة لذاتها باحد جانبي الفعل
في وقت معين وعلى وجه مخصوص يجب ذلك الجانب في ذلك الوقت على ذلك الوجه ويمتنع الجانب الآخر فيلزم الا
يجاب وسلب الاختيار لانا نقول وجوب الشيء بالاختيار لا ينافيه بل يحققه لانه فرع عنه اذ الاختيار هو فعل الشيء بالارادة
والقدرة وما لم يجب الفعل لا يصدر كذا في المواقف وشرحه قدس سره وفيه ان هذا لا يلائم الاختيار بمعنى صحة
الفعل والترك اذ مقتضى الذات واجب فاذا اقتضت الارادة لذاتها التعلق باحد الجانبين في وقت معين على
وجه مخصوص لم يصح للواجب تركه فالجواب ان يقال لا نم احتياج التخصيص بها الى صفة اخرى بل يمكن ان يقال تعلقت
بذا العبد في هذا الوقت على هذا الوجه لانها تعلقت بان تتعلق هكذا هكذا ويلتزم التسلسل في تعلقات الا
رادة وبهذا قيل اما في مذهب الاول ولا بد فيه من التزام نوع من التسلسل ولا اخفا في ان هذا الجواب سالم عما اورد
ناه على ما ذكر في المواقف اذ الارادة على هذا ليست مقتضية بذاتها للتعلق باحد الاضداد في احد الاوقات على احد الوجوه
حتى يرد ايرادنا عليه كان مبنيا على هذا قوله اذ لو كانت حادثة آه ذهب الكرامية وابو علي الجبائي وابو هاشم وقاضي عبد الجبار
وهم المراد بالجمع معتزلة البصرة فيما سبق لكن الكرامية قالوا بحدوثها في ذات الله تعالى وقيامها بها وهذه المعتزلة
قالوا بحدوثها ووجودها لا في محل والشارح رد مذهب الكرامية حيث قال لزم كونه آه خصوصا فان هذا اللزوم
ليس الا على مذهبهم ثم اورد ما يدل على بطلان القول بالحدوث مطلقا انهما ثابتان رد الكرامية لان مذهبهم هذا اقوى من
مذهب هؤلاء المعتزلة لظهور بطلان قيام الشيء لا في محل بل بذاتها قوله من جملة الكائنات آه انما لم يعد الخيرات
ايضا لان المعتزلة ايضا قائلون بكونها مرادة له تعالى وان كانت هي ايضا واقعة بالفعل بقدرة العبد وارادته قوله
او لازمة له لزوما مساويا من الطرفين ونفي الملزوم وان لم يستلزم نفي اللازم وما اشتهر من ان نفي الملزوم
لا يستلزم نفي اللازم انما هو في غير هذا البحث او المراد ان نفي الملزوم نفيه من حيث انه ملزوم لا يستلزم نفي
اللازم من حيث انه كذلك والملزوم هنا وان في حقيقة اللازمية وكذا اللازم هنا وان في حقيقة الملزومية فيستلزم
نفي الملزوم ههنا ولو من حيث انه لازم نفي اللازم من حيث انه ملزوم فاندفع ما للمولى ههنا طاب ثراه تبعا لمولانا يوسف القرا
باغي ويمكن ان يقال مراد الخيالي ما ذكره في رده هو ما ذكرناه لكنه ذكر ما يتبعه وهو اللزوم طلبا للمسافة و
لا يرد عليه ايضا ما اورده المولى طاب ثراه عليه فارجع الى حاشيتيهما فان المراجعة لا تندم صاحبها قوله كما ان
التخيير او على سبيل الاخبار والتجريد دون الطلب لان معنى الطلب ميل نفساني الى ما يعتقد فيه نفع او دفع ضرر والامر بهذا
المعنى هي ارادة الآمر وطلبه للمأمور به واخراجه من القوة الى الفعل من المأمور فمعنى الارادة اخص ومعنى الطلب الذي هو

[illegible]

قال مدلول الاول مطلقا اعم فكل مراد مطلوب وليس كل مطلوب مرادا بل الارادة هي الطلب الخاص الذي من انه مبل نفسي اه

المصنف اه نفق الملييين وغيرهم على هذا لانه عالم قادر وكل ما يكون كذلك يكون حيا والشرذمة القليلة التي ذهبت الى عدم كونه تعالى عالما لا يعبأ بهما ولما كانت الحيوة في حقنا اما اعتدال المزاج النوعي او قوة الحس والحركة او قوة تتبع الاعتدال المذكور ولا يتصور الحيوة بشيء من هذه المعاني في حقه تعالى اختلفوا في حياته تعالى فذهب الفلاسفة وابو الحسين البصري من المعتزلة الى انها هي كونه تعالى يصح ان يعلم ويقدر فما يذكره الشيء من ان عند الفلاسفة الحي هو الدراك الفعال محل تامل لانه يفهم من ظاهره كون الحيوة هي الدرك والعلم والتأثير مع ان الفلاسفة لم يذهبوا اليه كما عرفت اذ الحيوة صفة مغايرة للعلم والقدرة سيما التأثير عند الكل والمراد ان الحي يصح منه الادراك والفعل والقدرة لكن لما لم يكن للواجب حال منتظر بل ما يصح له من الكمال فهو حاصل له بالفعل عبر بقوله هو الدراك الفعال والجمهور من اصحابنا والمعتزلة الى انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وكونها مغايرة لسائر الصفات امر ظاهر لا يحتاج الى البيان ولا يذهب عليك انه يرد على الفلاسفة وابي الحسين انه يلزم على ما ذهبوا اليه كون الحيوة صفة غير حقيقية وايضا هذا مناف لما ذهب اليه الفلاسفة من عينية الصفات واثبات نتائجها للذات اللهم الا ان يقال الكلام مبني على المسامحة والمراد ان الذات من حيث كونها يصح ان يعلم ويقدر وكذا الكلام على ابي الحسين اذ المعتزلة بعضهم ينفون الصفات او يقال ليس كلامهم في الحيوة ويقال انها لا تعالى على سائر الصفات قول ويعلمه تعالى قديم اه قيل الاولى ان يقول وعلمه صفة ليعلق مقابلا لقوله علما عرض او ترك فيما سبق ذكر كون علمنا عرضا ايضا ما صنعه يوهم كون علمه تعالى جوهرا قلت ذكره فيما سبق كون علمنا عرضا لكن الكلام فيما به يمتاز صفاته تعالى عن صفاتنا يدل على ان علمه تعالى ليس بعرض وهو ظاهر ومعلوم ان عدم عرضيته انما هو على اصطلاح المتكلمين وتفسيرهم القيام بالتبعية ما خوذ في تعريف العرض بالتبعية في التحيز لا على اصطلاح الحكماء وتفسيرهم القيام بالاختصاص الناعت اذ صفات المجردات عرض على هذا الاصطلاح لهم التغير والاخفاء في ان ذكر كونه قديما يغني عن ذكر كونه صفة اي ليس بعرض على اصطلاح المتكلمين اذ العرض متجدد عندهم غير باق وما ثبت قدمه امتنع عدمه فما هو قديم ليس بعرض عندهم وذكر كونه صفة لا يغني عن ذكر كونه قديما فالاولى ذكر كونه قديما ولم يذكر كونه صفة قال المصنف ولا ند له ولا خلاف في هذا كما ذهب اليه اهل الحق فانهم قالوا ذاته تعالى تخالف سائر الذوات لذاته اي المخالفة بينه تعالى وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة لا لامر زائد على ذاته تعالى والى هذا ذهب الشيخ الاشعري وابو الحسين البصري من متأخري المعتزلة ايضا فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين موجود من الموجودات انما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة لانهما قائلان بان موجود كل شيء هو نفس حقيقته والمميز بين الاشياء حقيقة ليس الا الوجود الخاص بها فهو مما لا عندهم منزه عن المثل وهو المشارك في تمام الماهية والند وهو المناوي اي المخالف واما قدماء المتكلمين كابي علي الجبائي وابي هاشم من المعتزلة فقد ذهبوا الى ان ذاته تعالى مماثل لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة فله تعالى

مثل اي مشارك في الحقيقة لكنهم ايضا لا يقولون بالمثل المساوي فعند ابي علي يمتاز عن سائر الذوات بالاحوال الاربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة وعند ابي هاشم يمتاز بامر خامس ايضا موجب لهذه الاربعة ويسمى بالالوهية وقالوا لا يرد عليه قوله تعالى ليس كمثله شيء لان المماثلة المنفية هنا هي المشاركة في اخص صفات النفس الذات دون مشاركة في الذات والحقيقة والقائل بكون شاركه غيره في تمام الماهية والحقيقة يخالف كل منهما الآخر بالتعين والتشخص لا اشتراك بينهما فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي على ما تقرر وسيأتي في هذا الكلام الكلام ايضا والصحيح ثم قال بالاشتراك بينه تعالى وبين غيره في الذات والحقيقة بان الذات تنقسم الى الواجب والممكن والمقسم مشترك بين الاقسام والبعض منهم نحن نجزم بالذات مع التردد في الصفات من الواجب والجوهر والعرض على قياس ما ذكروا في لفظ الوجود مشتركا وايضا قلنا المعلوم اما ذات او صفة حصر عقلي ولو لم يكن المفهوم من الذات شيئا واحدا لما كان كذلك بل يحتاج الى تتبع مفهوماتها ورد بان المشترك مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه كما في شرح المواقف قدس سره او ما به الشيء هو هو على ان تكون بمعنى الماهية او ما يستقل بالمفهومية على ما هو اصطلاح المثبتين للاحوال وعلى التقادير مفهومها امر عارض للذوات المخصوصة ولا يلزم من الاشتراك في امر عارض الاشتراك في الحقيقة التي يصدق عليها ذلك العارض ومنشأ غلطهم ليس الا الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم الذي يسمى ذات الموضوع مع انه قد تقرر الفرق بينهما في علم الميزان وتقرر فيه ايضا ان العنوان قد يكون عين ذات الموضوع وحقيقته وقد يكون جزئها وقد يكون عارضا لها فمن اين يلزم نفي التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد الاشتراك في العنوان فمحصل منشأ غلطهم هو اشتباه العارض بالمعروض وكذا في المواقف وشرحه قدس سره قول قبل التذكرة قبل الند والمثل الشريك في الذات والشبه والعقد الشريك في الصفات والنظير الشريك في الافعال كذا نقل عن الشرح قول ولما كان وجود اه هذا اشارة الى الدليل الدال على نفي المثل المشارك له تعالى في تمام الماهية مطلقا اي سواء كان من الممكنات او من جنس الواجب لكنه مبني على ما ذهب اليه المحققون من عينية الوجود والتعين لذاته تعالى وانت خبير بان كون احدهما عينا فقط كاف فيما هو بصدده لكن لما كان التغاير بين الوجود الخاص والتعين اعتباريا على ما مر فيما سبق فالقول بعينية الوجود قول بعينية التعين ذكر كونهما عينا معا والوجه في الاستلزام عينيتهما عدم ماهية كلية للواجب تعالى اي ماهية كلية يكون تمام ماهية الواجب وحقيقته لا ماهية كلية له بمعنى مفهوم كلي يصدق عليه وان كان عرضيا له وقد تقرر اندراجه تحت مفهوم كلي مطلقا بل اشتراكه مع الغير في مفهوم كلي كما هو ما ذكره المولى المحشي الخلخالي من ان كلا واحد من الوجود والتعين جزئي حقيقي لكونه عين ذاته تعالى الموجودة في الخارج فلو كان له تعالى ماهية كلية بالمعنى الذي ذكرناه وكان كل منهما او احدهما عين تلك الماهية على ما هو المفروض من كونهما عينيين عين ماهية الواجب وحقيقته لزم ان يكون الجزئي الحقيقي كليا حقيقيا وانه ضروري البطلان ولا يرد عليه ما اورده الوالد طاب ثراه عليه من ان الماهية الكلية عين افرادها التي الجزئيات ولم يقل احد ببطلانها وليس مما يدل العقل على بطلانه اصلا فضلا عن ان يحكم بضرورته وذلك لان الماهية النوعية عين الماهية بحسب الجزئيات لا عين هويتها التي هي الشخص

بل جزء لهذه الهويات والعقل حاكم بديهة ببطلان كونها عينا لهذه الهويات وما ذكره الخلخالي من قبيل لزوم
كون الماهية الكلية التي هي تمام حقيقة الواجب على تقدير ان يكون ذو الماهية كذلك عين هويتي الوجود والتعين
او احدهما لو فرض كونهما عينيين لها بمعنى عدم كونهما زائدين عليها واما قول الوالد طاب ثراه وكانه غفل عن تخيلهم
الكلي المنحصر في فرد مع امتناع الغير بالواجب فليس بشيء اذ محصله ان الخلخالي غفل عن هذا اذ لو كان متذكرا لما كان له مجال لاعتراض
حققه في كلام الشارح على مطلق الكلية اي سواء كان من شانها الصدق على كثيرين او بفرضه وان لم يصدق بالفعل عليهم كيف وله
لماهية كلية بمعنى ما يمكن فرض صدقها على كثيرين لكنها منحصرة في فرد في نفس الامر والخارج وهو الواجب تعالى فتوجه
على ما تخيلوه من الكلي المنحصر في فرد مع امتناع غيره وهذا الاعتراض في ما ذكره الخلخالي اذ كلامه ليس الا ان اراد
الشارح نفي الماهية الكلية له تعالى بمعنى ما يكون تمام حقيقته بسبب كون الوجود والتعين عينين للذات مطلقا اي سواء كانت
كليتها بالصدق بالفعل على كثيرين او بامكان فرض الصدق وان كان منحصرا في فرد وهذا كذلك ولا يضر بكون مفهوم
الواجب كليا منحصرا في فرد اذ هذا المفهوم ليس ماهية كلية له تعالى بالمعنى الذي مر وهو ظاهر وان اراد ان مفهوم
الواجب كلي منحصر في فرد فهنا نفس هذا النوع فلا يكون الجزئي الحقيقي عين الكلي كذلك باطل فلا يرد عليه ما سمعته سابقا
البتة واما التوجيه بان كل كلي اذا كان تعينه بذاته او بجزئه او بلازمه او بعلته اذا لم يتعدد الفاعل كما قيل يكون
لان صح نوعه منحصرا في فرد بل يمتنع فرد آخر له والحاصل ان واجب الوجود كلي منحصر في فرد مع امتناع غيره لتعينه ووجوده
الكلي او جزئي عين ذاته فلا يجوز التعدد مع اتحاد الماهية اي مع كون ماهية المتعدد من واحدة اذ لو كانت الا
هو المذكور زائدة عين الذات في كليهما لزم ان يكون حملها على كثيرين اي فوق تلك الماهية عليهم لذاتها الا امر مغاير لها
حيا فان الكلي انما حمل على افراده بسبب تعيناتها وتشخصاتها اذ لحمل الخارج المتغايرين ذهنا في الوجود الاصيل فصحة الحمل
تقتضي الوجود اقتضاء المسبب للسبب والوجود انما هو بسبب التعين فلما كان تعين كل منهما عين ذاتيهما اللتين حكم
بانهما عينان للماهية لوصفهما متحدين بالماهية كان تعينها بها عينين لتلك الماهية ايضا فلزم ان يكون حملها
عليهما لذاتها اي لذات تلك الماهية لا لامر مغاير لها فيلزم عدم تحقق تلك الماهية بذات واحد منهما بل انما يتحقق
بتعينها لما عرفته وانه باطل اذ يلزم منه تحقق الكثير وهو فرد انما العرض الوجودي لها وان لم يوجد حقيقته بدون الواحد و
هو تلك الماهية لما عرفته من ان وجودها ليس بهما حتى توجد بوجود كل منهما فلا يتحقق الكثير بدون الواحد فلابد
ان يكون التعدد بواسطة امر آخر غير الذات فيحتاج في التعدد الى الغير في وجوده فلا يكون واجبا بالذات فواجب الوجود على
تقدير تعدده على تقدير تعدده كان ممكنا هذا خلف على ما ذهب اليه الوالد طاب ثراه تبعا لمولانا يوسف القرباغي فلا
يخلو عما فيه اما اولا فلان المراد بكون تعينه تعالى بذاته على ما قرره هو ان يكون الذات فقط علة فاعلية لتشخصها
وهذا انما هو على تقدير كون تعينه زائدا اذ الشيء لا يكون فاعلا لنفسه اذ الكلام سوق على تقدير العينية فخرج الكلام
عن سياقه زائدا الا ان يقال علة فاعلية لان العلة اذا كانت بسيطة كانت فاعلية البتة ولا يتوجه لزوم كون الشيء الواحد قابلا
الكلام

وفاعلا

وفاعلا لشيء واحد وهو التشخص اذ المراد بالقابل في قولهم لا يجوز كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا لامر واحد
وهو القابل بمعنى المحل الذي يتقوم به المقبول لا القابل بمعنى الموضوع ما اي لا القابل بمعنى ما هو موضوع ما اي موضوع
لما هو كلي خارج محمول وانما كذلك لان التشخص عندهم قال بوجوده بمنزلة اي بكونه امرا اعتباريا من الاجزاء
المحمولة الذهنية فكان نسبته الى الماهية نسبة الفصل الى الجنس لكن هذا انما يصح عندهم بقوله بامكان ان يكون له تعالى ماهية
ذهنية مركبة واما عند الغير منهم فليكن خارجا محمولا فقط فافهم وانما كان النوع منحصرا في فرد على تقدير ان يكون التعين
بنفس الماهية لانه حيث وجدت الماهية وجد ذلك التعين وذلك المتعين فلو كان للماهية تشخصان متعددان لزم اما
انفكاك تشخص الى تشخصين وهو باطل او عدم التعدد على تقدير التعدد وهو ايضا باطل على تقدير ان يكون التعين بجزئه
او بلازمه لانه متى وجدت الماهية وجد الجزء واللازم ومتى وجد احدهما الذي به التعين وجد ذلك التعين والمتعين
فمتى وجدت الماهية وجد ذلك التعين والمتعين فيعود الكلام المذكور على تقدير كونه بالماهية واما على تقدير ان يكون
التعين بالفاعل اذا لم يتعدد الفاعل اي شرطا انتفاء كون التعين بالفاعل انحصار نوعه في فرده وان لا يتعدد الفاعل
كما قيده العلامة الشيرازي في تعليقاته على حكمة العين والمراد بعدم تعدده كون ذلك لا لاجل الذات ولا لاجل الوجود
ولا لاجل الاعتبارات كما قال قدس سره في تعليقاته على شرح حكمة العين فلما ذكرناه ايضا اذ حينئذ تكون الماهية وتعينها
معلولين لعلة واحدة وهي العلة الفاعلية البسيطة فيلزم من وجود الماهية وجود ذلك التعين والمتعين كما لا يخفى
فيعود الكلام المذكور ومثال ما اذا كان التعين بالفاعل المذكور كما في العقل الاول اي في المعلول الاول بالنسبة الى
الواجب ومثال ما اذا كان التعين باللازم كما في النفوس الناطقة بعد المفارقة فان امتياز بعضها عن بعض انما هو
باحوال وصفات ملكية وافعال وانفعالات ادراكية ويمكن ان يقال المراد بالجزء القابل فان القابل عبارة عن المادة
وهو جزء الماهية والحقيقة لكن ح يلزم ان يقال او بجزئه الذي انحصر نوعه في فرده اذا القابل الذي يقتضي انحصار النوع
في فرد اذا كان التعين به قد قيد بهذا القيد في الكتب الحكمية واما ثانيا فلان المتبادر نفي الماهية الكلية مطلقا سواء كان
على توجيههم لا يكون المنع الا الماهية الكلية الصادقة على كثيرين بالفعل لا التي يمكن فرض صدقها عليهم وان كانت منحصرة
في فرد ايضا فتامل واما ثالثا فلان الظاهر ان هذا الكلام من الشارح اشارة الى نفي المثل مطلقا سواء كانت من الممكنات
او من جنس الواجب على ما اشرنا اليه سابقا كما ان الدليل الثاني خاص بالمثل من الممكنات مع انه على هذا التوجيه يختص
بنفي مثل له من جنس الواجب واما رابعا فلان المراد نفي ماهية كلية له تعالى تكون تمام حقيقته ويمكن غيره فيها
وهذا التوجيه انما يفيد نفي وجود مثل له تعالى في مفهوم واجب الوجود ومعلوم ان هذا المفهوم ليس تمام حقيقته
والا لكانت معرفته بكنهه حاصلة لنا ولنا لم يكن ذلك لم يرد على ان هذا المفهوم لو كان تمام حقيقته لا يمكن فيه غيره
ايضا فتامل ثم قال الوالد طاب ثراه على التوجيه الذي اختاره فان قلت لم لا يجوز ان تختلف الماهية في ذلك
المتعدد ولا يكون متحدا اي الماهية كما هو مبنى التوجيه الذي ذكره ويكون نوع كل منحصرا في فرده ويكون كل منهما

واجبًا لذاته من غير لزوم شيء مما ذكر فلا يلتفت المسألة تعالى في مفهوم الواجب الوجود حقيقة متنفيًا قلت لانه ح يكون
الوجود ووجوبه عارضين لهما مشتركين بينهما وكل عارض معلول اما للموصوف فقط او بمداخلة غيره فيه والكل باطل اما
الاول فلاستلزامه كون الشيء علة لنفسه واما الثاني فاخفى اقول المراد بكون الوجود ووجوبه عارضين لكون مفهوم
واجب الوجود كليا ولا ينافيه تسميته عارضين لهما مشتركين بينهما لانه بالنظر الى اجزاء المفهوم لكونه مركبا وانما يكون
هذا المفهوم عارضا على تقدير الاختلاف بالماهية لان هذا المفهوم متحد مع الواجب بالماهية بمعنى ان مفهوم الواجب
الوجب متحد معه فهو واجب وموجود لحقيقته لا لان شيء واجب وشيء موجود بخلاف الممكن فان الشيء واجب بالغير وشيء موجود
به ولو لم يكن عارضا بل يكون عينا لزم على تقدير الاختلاف الاتحاد وهو ظ وبيان الملازمة انه على تقدير عدم عروضهما
اما ان يكون عينا لهما ويكون امتياز كل منهما عن الاخر بالغير لا بالذات فيلزم التركيب وهو غير مسلم عند الخصم ايضا واما
ان يكون امتيازهما بالذات فيلزم تحقق الكلي بدون الواحد كما ذكرناه فيما سبق وهو ايضا باطل فكونه عينا لهما ايضا
كذلك وح عدم كونه جزءا اظهر من ان يخفى وهو مشترك بينهما فرضا فيلزم ان يكون عارضا لهما ومن هذا التقرير ظهر لك ان
لا يتوجه على هذا المسلك ما اورد من انه ان اريد بالوجوب اقتضاء الذات للوجود فهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج
فلا يكون عين الواجب حتى يلزم من انتفاء التعدد انتفاء تعدد الواجب وان اريد به امر آخر يصحح حمل مفهوم
اقتضاء الذات الوجود فلم لا يجوز ان يكون ما يعرض له هذا المفهوم امورا متخالفة يمتاز كل منها عن الاخر بنفسه من غير لزوم
تركيب فلعل ارادهم بهذا مبني على ما فهم المتأخرون من مقالة الحكماء من ان الحكماء ارادوا بكون الوجود والو
جوب والتعين عين الواجب انها عينه بالمعاني المصدرية وليس كذلك حققه صدر المدققين في رسالة اثبات الواجب
وصفاته العلى والمعنى لما ان اراد بكون مفهوم واجب الوجود اي مفهوم واجب الموجود حينئذ اعم بالمعنى انه لا يمتاز
عن ماهيته في الخارج فالمجموع كذلك حتى مفهوم واجب الموجود بالغير ايضا لا يمتاز عن الممكن في الخارج ماهيته مع انه
عارض له اتفاقا وان اراد انه يتحد معه بمعنى ان مبدأ الواجب وهو الوجوب ومبدأ الموجود وهو الموجود متحد معه
فان اراد بهما الامر الاعتباري الانتزاعي اعني الوجوب المطلق والوجود كذلك فالكلام غير صحيح ويرد عليه ما اوردوه
وان اراد بهما ما هو مبدأ لهذا الانتزاع المطلق على ما سبق في كلام الشارح في بحث الوجود فلا نسلم كونهما اعتباريين فيه فتعلق
بكل منهما عين ذاته وح لا ايراد فليتأمل وقوله بالمشتق وقوله بالاتحاد امر مستدرك على ان المشتق انما هو من
المطلق اذ الاشتقاق مما هو عين ذاته تعالى وهو ظاهر فلا يصح دعوى الاتحاد المشتق الا بمعنى الاتحاد ما هو مبدأ
المطلق او بمعنى عدم الامتياز في الخارج على ما هو شأن الحمل فالوجه ان يقال المراد بالوجوب والوجود الوجوب الخا
ص والوجود كذلك اي ما هو مبدأ انتزاع المطلق وهو عين الواجب فيلزم من نفي التعدد فيهما نفي التعدد في
الواجب فلا ايراد وتلك الشبهة في قول الوالد الطاب ثراه على ظاهرهم غير محتاجة الى تاويل وايضا لا يرد ما اوردناه
سابقا من ان مفهوم واجب الوجود لو كان تمام ماهية الواجب لكان كنهه حاصلا لنا ويرد على ما ذكره صدر المدققين ان اراد بالاتحاد

كون

كون تمام ماهية الواجب تعالى حقيقة فتامل في المقام لكي يتضح لك في فهم ادراك المرام قوله فليتامل قال مولانا
يوسف القرباغي وجه الامر بالتامل انا لا نم انه يلزم على التعدد بين الاخيرين كون الواجب معلولا للغير لان المحتاج الى العلة
هو المجموع لا الاجزاء ولا يلزم من احتياج الكل الى شيء احتياج الجزء اليه فان كل مركب سواء كان التركيب من الواجبين او الممكنين
يحتاج الى جزئه مع استحالة احتياج الجزء الى نفسه سواء قلنا ان الجزء علة فاعلية للكل اولا واورد عليه مولانا حسين الخلخالي
بما حاصله انه ليس المراد ان احتياج الكل مستلزم لاحتياج الاجزاء مطلقا بل احتياج الكل الذي هو مجموع الاجزاء الى غير
شيء آخر اي الى الفاعل هو احتياج الاجزاء كلها او بعضها على ما تقرر في بديهة العقل ويشهد به ايضا المثال الآخر اعني المركب من
الواجب والممكن فان العلة الفاعلية له انما هو جزئه الواجب وعلة للكل باعتبار الجزء الاخر الممكن وفيه ان احتياج هذا المركب
لو كان احتياج الاجزاء لكان احتياجه احتياج الجزء الواجب ايضا مع انه ليس كذلك اللهم الا ان يقال مراده ان احتياج الى الفاعل
احتياج الاجزاء المحتاجة اليه وح يلزم ان لا يكون المركب الذي يتحقق بعدده احتياج جزئيه الواجبين لعدم احتياجهما الى الفاعل نعم
المركب الذي يحتاج الى شيء من حيث التركيب والاجتماع لا يكون احتياجه الا باحتياج الاجزاء وان كانت الاجزاء واجبة والمركب الذي
نحن بصدده من هذا القبيل وانت خبير بانه على هذا يلزم في الشق الاول ايضا كون الواجب معلولا لغيره بل يلزم عليه علية الكل
لجزئه ايضا على ما لا يخفى فتامل قوله لو اراد الاستقلال قال مولانا يوسف القرباغي المراد من قوله لو اراد الاستقلال لو اراد
الشيء بالاستقلال اي ايجاده لانه فرق بين ارادة الاستقلال وارادة الشيء بالاستقلال والمراد بها في الثاني لا الاول والفرق
بين ارادة الاستقلال وارادة الشيء بالاستقلال انه في الاول لا يلزم ان يكون مريد الاستقلال والايجاد واحدا وفي الثاني
يلزم كونه واحدا كذا ذكره الوالد الطاب ثراه واورد مولانا حسين الخلخالي على ما ذكره مولانا يوسف ما حاصله ان ارادة
الاستقلال في قوة ارادة الشيء بالاستقلال بناء على ان المراد ارادة الاستقلال والتفرد في ايجاد العالم وفيه ان
مريد الاستقلال والايجاد على هذا المراد لا يلزم ان يكون واحدا ايضا لجواز ان يريد احدهما استقلال الغير وتفرده في
ايجاد العالم لا استقلال نفسه وتفرده فيه اللهم الا ان يكون مراده بالايجاد ايجاد مريد الاستقلال والتفرد في
كما هو الظاهر لكنه ح يرجع الى ما ذكره مولانا يوسف ولا يتغير ما ذكره فلا يكون ايرادا عليه كما لا يخفى قوله ومنزه
عن المكان والجهة لما تم اثبات هذا المطلب وجوه ذكر في المصنف والمواقف فلنذكر بعضها لتطمين القلوب قالوا لو
كان الرب في مكان وجهة يلزم قدمهما وقد ثبت ان لا قديم سوى الله تعالى وصفاته وايضا لو كان في مكان
او جهة فاما ان يكون في بعضها دون البعض وهو باطل لان نسبة الاحياز اليه على السوية فحصوله في بعض دون
بعض ترجيح بلا مرجح او يحصل في جميعها وهو ايضا باطل لان بعضها مشغول بالغير بديهة فيلزم التداخل
وهو باطل مطلقا وايضا لو كان في مكان لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب عرضا اذ العرض محتاج الى الموضوع والا
حتياج ينافي الوجوب الذاتي وح فاما ان لا ينقسم اصلا فيكون جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى عن ذلك
علوا كبيرا او ينقسم فيكون جسما وكل جسم مركب والتركيب لكونه مستلزما للاحتياج ممتنع عليه بل نقول حادث لان كل جسم حادث

والايراد على تقدير انفسه لا يلزم ان يكون جسما لجواز ان يكون سطحا جوهريا او خطا كذلك مندفع بانا لا نقول بوجود السطوح والخطوط الجوهرية وعلى تقدير وجودها هي كالاجزاء التي لا تتجزى من الاجسام تعالى ذلك علوا كبيرا هذا قوله ووجه ضلالة الشيعة وهم النصيرية والاسحاقية قوله لا يمتنع آه فقي ظرف الشر كالشياطين فانه قد يتلبس بصورة الكلاب لتعليم الشرور وفي ظرف الخير كالملائكة فان جبرئيل كان قد يظهر في صورة دحية الكلبي لتعليم الخير قوله بعض الكاملين واولى الخلق بذلك اشرفهم واكملهم وهو العترة الطاهرة ومنهم ايضا ظهر فيه العلم التام والقدرة التامة وهو الائمة الاثنى عشر ولم يتحاشوا عن اطلاق الالهية على الائمة وهذه ضلالة بينة كذا في المواقف قوله بان يتصف بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد قال مولانا يوسف القرباغي لا ينفع ... كمال بكمال آخر لانه لو كان كل منها كمالا امتنع فلعله لم يتصف في وقت من الاوقات بواحد منها يلزم النقص في ذلك الوقت بل يجب ان يتصف بجميع الكمالات المتعاقبة في كل وقت وان لا يتصف بشيء منها مشروطا بزوال شيء من الكمالات والا يلزم النقص بانتفائه وكذا الكمال في ذلك الوقت انتهى وفيه انه يمكن ان يقال كل منها كمال لكن لا في ذاته بل بالنظر الى انه محصل لكمال آخر فاذا كانت متعاقبة يكون كل منها محصلا لكمال آخر بوجوده وعدمه فيكون كل طرفي الحال كل منها كمالا فكيف يلزم النقص من الانتفاء واورد عليه مولانا حسين الخلخالي ما حاصله ان الكمال في الحقيقة عبارة عن الكمالات الغير المتناهية لا عن واحد منها فالخلو عن كل فرد لا يلزم منه ان يتصف بالآخر وتحصيل الكمالات الغير المتناهية الممتنعة الاجتماع التي هي الكمال بالحقيقة فان اراد ما ذكرناه بان يكون مراده بكون المجموع كمالا كونه كمالا في نفسه لا بالنظر الى كونه محصلا لكمال آخر وجعل البعض كل واحد منها كمالا لكن لا في نفسه بل بالنظر الى كونه محصلا لكمال آخر ونفيه عن كون كل منها كمالا انما هو بالنظر الى كونه كمالا في نفسه فمسلم ولا يرد عليه ما اورده الوالد طاب ثراه من انه اذا لم يكن كل واحد كمالا فكيف يكون جميعها كمالات غير متناهية اصلا والحاج دفعه الى ما دفعه به الوالد طاب ثراه من ان اطلاق الكمالات باعتبار ان كلا منها جزء كمال وحكم المجموع قد يجري على حكم الاجزاء فتأمل وان اراد عدم كون كل منها كمالا مطلقا على ما فهمه الوالد من كلامه كما هو الظاهر فيرد عليه ما اورده الوالد طاب ثراه واجاب عنه انه خلاف ما يفهم من كلام الشارح اذ المفهوم من ايراد الشارح هذا الايراد بعد قوله وهذا انما يتم آه ان هذا الايراد وارد بعد تسليم انه لا يكون له تعالى صفة لا كمال ولا نقص في وجودها وعدمها بل ما يكون صفة له يجب ان يكون في وجودها كمال وفي عدمها نقص ان لم يكن لعدمها دخل في تحصيل كمال آخر مع ان كلا منها يكون صفة لا كمال في وجودها وعدمها على هذا التقدير ولعل هذا هو السر في جعل مولانا يوسف كلا منها كمالا نعم يحتاج ما ذكرناه في توجيه كلام الشارح الى ان يقال المراد بالكمال في قولهم كل ما يكون صفة له تعالى يجب ان يكون كمالا الكمال الاعم من كمالها بالحقيقة في نفسها وكمالها بالنظر الى تحصيل كمال آخر ثم اعلم ان الوالد طاب ثراه قد دفع ما ذكره مولانا يوسف بانه يجوز ان يكون كمالية كل واحدة منها مشروطة بوقت وجودها فاذا انقضى الوقت لا بد من زواله والاتصاف

باخر فلو لم يكن شيء منها مشروطا بزوال الشيء من الكمالات لزم الانصاف بما لا يتناهى قال اقول فيه انه على هذا يلزم احتياج الواجب في كونه صفة كمالا الى الغير الذي هو الوقت فان قلت فليكن شرطا عاديا قلت ما هو شرط وشرط العادي صادر بالاختيار فيلزم اما القول بانه تعالى فاعل بالاختيار في جميع صفاته الكمالية وهو محال كما عرفته فيما سبق او القول بانه مختار في بعضها وغير مختار في البعض مع انه لا قائل بالتفصيل فاعل قوله هو خالق للمدعى وذلك لانها لو كانت ازلية ومن جملتها خالقية العالم يلزم ازلية العالم وايضا من جملتها رازقية زيد مثلا فيلزم قدم زيد ورزقه وعلى هذا فقس الاول آه وهذا هو المفهوم الحقيقي للاتحاد واطلاقه على الاخير مجاز ودليل الحقيقة التبادر وهذا المعنى عند اطلاق الاتحاد وهو يتصور بوجهين احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد مثلا وعمرو مثلا وبعده شيء واحد كان حاصلا قبل الاتحاد ايضا والثاني ان يكون هناك شيء واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصا غيره فعلى هذا الوجه قبل الاتحاد شيء واحد وهو شيء آخر لم يكن حاصلا قبله بل انما حصل بعده وقد ادعيت بديهة بطلان الاتحاد بهذا المعنى الحقيقي له بكلا الوجهين وجعل ما سيذكره الشارح تنبيها على بطلانه والبعض نبه عليه بان الاختلاف والتغاير بين الماهيتين وكذا بين الهويتين وكذا بين الماهية والهوية اختلاف وتغاير بالذات فلا يعقل زواله اعني التغاير بين كل اثنين فرضا مختلفي ذاتيهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات كذا في المواقف وشرحه قوله كثيرة قوله من غير ان يزول عنه شيء كما في المعنى الثالث قوله او ينضم اليه شيء كما في المعنى الثاني قوله في جوهره اي في ذاته والمراد بالاستحالة التغير والانتقال دفعيا كان او تدريجيا قوله كما يقال آه الاول مثال الاستحالة في جوهره اذ فيه زالت حقيقة الماء وتغيرت بزوال الصورة النوعية للماء وانضمام الصورة النوعية للهواء الى هيولاه اي هيولى الماء التي زالت عنها الصورة النوعية المائية والثاني مثال الاستحالة في عرضه اذ جوهر الموصوف باق لكنه زال عنه صفة البياض واتصف بصفة اخرى وعرض آخر وهو السواد قوله والكلام آه والبحث في حق الممكن كذلك بل الاول بوجهيه على عرضيهما ممتنع في حق الغير واما الآخر فواقعان في حق الممكن بالفعل قوله محصله اي تلك موجودة حقيقة قوله بنفوا الصورة آه وكذا نفوا الهيولى لكنها كان نفيا قولهم بالتركيب من الاعراض والخواص اللازمة هو نفيهم للصورة الجوهرية النوعية فقط ذكر نفيهم اياها فقط من الصورة الامتدادية وهي الصورة الجسمية التي يلزمها الامتداد في الجهات الثلاث قوله الجوهر اي الذاتي قوله لما مر من عدم آه قال الاستاد مولانا احمد الجيلي لا يقال ما مر من عدم التبدل في صفاته انما يستلزم محالية التغير العرضي فقط فلا يتم التقريب لانا نقول التغير الجوهري ايضا من قبيل التبدل في الصفات او يستلزم له او نقول الدليل مخصوص بانتفاء التغير العرضي لظهور بطلان التغير الجوهري في حقه تعالى عن ذلك علوا كبيرا قوله بين اخاصرين والورثة وسبحانه وتعالى قوله ومنهم اي من المشبهة قوله من تستر بالبلكفة اي قبل ستر عيبه وقباحة بقوله بانه تعالى جسم بالبلكفة اي يقول بانه جسم بلا كيف اي ليس جسما كالاجسام الى آخر ما ذكره الشارح فالبلكفة ماخوذة من بلا كيف كالحولقة من لا حول ولا قوة والنزاع مع هؤلاء راجع الى اللفظ دون المعنى والى ان اطلاق الجسم مما لم يرد به الشرع فافهم قوله التبدل اي في صفاته قوله لا حاجة الى سلب الجهل قال الاستاد مولانا محمد بن كوسوبن

لان بجهل ان كان قديما لم يكن عالما بجميع معلوماته وقد ثبت بالبرهان ذلك وان كان حادثا بعد العلم بالجميع لزم التبدل وهو
محال فلا اقتصار على احدهما على ما ذهب اليه المحقق الخلخالي ليس الا التطهير للتفصيل **قوله** والاكوان جمع كون وهو عند
جمهور المتكلمين الحصول في الاين وعند بعضهم علة الحصول فيه والانواع اربعة السكون والحركة والافتراق والاجتماع
في الحصول في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى حاصل آخر فيه اولا والثاني ان كان مسبوقا بكون آخر في الحيز آخر فهو حركة
والا فهو سكون والاول ان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الشئ الآخر امر ثالث فهو الافتراق و
الا فهو الاجتماع كذا في المواقف وانت خبير بان انحصار الثاني في الحركة والكون مبني على ما يفهم مما ذكره من ان الكون
هو عدم مسبوقية الكون في حيز بكون آخر في حيز آخر سواء لم يكن مسبوقا بكون آخر في حيز آخر اصلا كالكون الحدوث او
كان مسبوقا بكون آخر لا في ذكر الحيز لا في آخر واما تقدير كونه كونين الى ان لكن في حيز واحد فلا انحصار لانتفا
صدق بكون الحدوث فتأمل **قوله** واستدلوا على جواز الرؤية آه احتاج الى اثبات الجواز بحسب العقل لان
رؤية المؤمنين اياه تعالى يوم القيمة بالفعل مما ثبت بخبر الصادق ويجب تأويله وصرفه عن الظاهر
اذا دل صريح العقل على امتناع مضمونه فانما يكون حجة عليه اي على مضمونه اذا كان مما يجوزه العقل وحكم بجوازه فلم
يثبت جوازها بحسب العقل لم يثبت كونه تعالى مرئيا للمؤمنين يوم القيمة ايضا فاحتاج الى الاستدلال على جوازها
عقلا فاستدل عليه بحسبه وجعل الدليل النقلي على جوازه مؤيدا للعقلي **قوله** اما الوجود او الحدوث آه قيل عليه يجوز ان
يكون الوجود بشرط الحدوث او الامكان او غيرهما مما لا يوجد فيه تعالى وفيه ان مجموع علة الرؤية يكون عدميا ايضا فا
قوله وهذا تأويل في غاية البعد فانه خلاف ظاهر تخصيص الاشعرى الصفة العينية بالوجود من بين الصفات مع انه يلزم على تأويله
ان يكون اكثر الصفات كذلك وان يكون النزاع بين الفريقين لفظيا والتوجيه الاخر دار اذا اطلق يفهم منه الاحاد في
المفهوم فالاطلاق على المعنى المؤول اليه لا يليق بدون قرينة ولا قرينة فارادته بعيدة هذا **قوله** وقيل القائل هو الاصلاح
قوله وفيه تأمل ونظر اما التأمل فيمكن ان يكون اشارة الى ما في لزوم استعمال النظر بمعنى الانتظار متعديا بنفسه وقد
فصله الوالد الطاب ثراه في حاشيته واما النظر فيمكن ان يكون اشارة الى انه يمكن ان يكون النظر في الآية بمعنى الرأفة ويكون
متعديا بالى والتقدير انظروا الينا بل يمكن ان يكون بمعنى الرأفة والتقدير انظروا لنا اي ارأفوا بنا واعطفوا
فان هذا الكلام حكاية عن المنافقين فانهم يقولون يوم القيمة لاهل الجنة انظرونا نقتبس من نوركم وهم لفرط
حسياتهم ودهشتهم لا يعرفون ما بينهم بين اهل الجنة وما لا ينا سبهم بل يطلبون ما يزعمون انه يحصل لهم الاخذ والاقتباس
من نورهم وكل من الانتظار والرأفة والرؤية مما من شأنه ان يزعموا حصول الاخذ لهم به فالآية محتملة للمعاني الثلث الان يقال
جعلها من قبيل ما يكون النظر فيه بمعنى الانتظار ليس الا لانه الظاهر اذ حمل النظر فيها بالمعنيين الآخرين يحتاج الى التقدير وهو خلاف الظاهر
قوله كالمستغني عنه انما قال هكذا ولم يقل مستغنى عنه لان التعرض بما هو محل النزاع لكونه اهم ليس مستغنى عنه من كل وجه وان كان
معلوما من السابق سيما اذا كان مع طول العهد **قوله** فانه قد ثبت انه تعالى آه فان قلت لا حاجة في الاستدلال على ان كونه الكون لعيان

بخلقه وارادته معلوم من السابق الى القول بخلقها سبق انه خالق الاشياء كلها بالقدرة والقول بتوقف الخلق بالقدرة على الارادة
اذ كما ان خلق الاشياء بالقدرة قد تبين ثبت فيما سبق استقلالا كذلك كونه مريدا لجميع الكائنات ثبت فيه استقلالا ومعلوم
انهما من الكائنات قلت المخالفون لما كانوا ينفون كونهما بارادته تعالى كان الاهتمام بشأنهما ثم صرح فاختار بهذا
الطريق لتكون كونهما بارادته معبرا هنا بعد ما ثبت كونه خالق الاشياء كلها بالقدرة واما خلقهما بالقدرة فلما لم
يكونوا نافين له بالكلية كيف وهم ايضا قائلون بان قدرة العبد وارادته بخلق الله تعالى اياهما بالقدرة فيه لم يكن الاهتمام
بشأنه بتلك المثابة فلذا اكتفى بنقل كونه خالقا للاشياء كلها بالقدرة على وجه الادعاء فافهم **قوله** لانا نعلم اجمالا ان
جميع افعاله آه اي سواء كان فعل ترك او ايجاد لا يخلو عن المصلحة فلا يكون الترك مخلا للمصلحة هكذا اختار الوالد طاب ثراه
ومولانا حسين الخلخالي وفيه انه انما يتمشى فيما يكون في كل من تركه وايجاده حكمة ومصلحة واما فيما يكون في تركه مصلحة او في ايجاده
كذلك فلا فليكن واجبا عليه بهذا المعنى ودعوى ان جميع افعاله مما في طرفيه مصلحة دعوى من غير دليل على ان اطلاق الفعل على الترك
قليل بل الوجه ان يقال مراده ان جميع الافعال متصفة بالحكم والمصلحة بالنسبة الى مجموع العالم من حيث المجموع لثبوت كونه حكيما خبيرا
وفعل الحكيم لا يخلو عن المصلحة والبعض مما ثبت بعد ارباب التحقيق لكن هذا النظام الواقع البديع مما علم ان جميع يجري في عدم خلو كل من افعاله عن الحكمة
بالنسبة الى المجموع لما لا يجب فيكون ترك كل منها مخلا بالمصلحة التي تترتب على فعله وان لم يكن مخلا بالمصلحة التي فيما اذا كان في تركه ايضا مصلحة فيكون
كل منهما واجبا عليه بهذا المعنى والتالي باطل اذ لم يقل احد بوجوب كل من افعاله عليه فكذا المقدم والحاصل ان كون الواجب عبارة عما يكون تركه مخلا بالمصلحة
مستلزم لكون جميع افعاله تعالى واجبا عليه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم فتأمل **قوله** لحكمة اي بحكمة جميع افعاله فالضمير راجع الى
الجميع والا فعلمنا محيط بحكمة بعض افعاله **قوله** الخوارج وهم سبع فرق على ما فصل في المواقف سموا بذلك لخروجهم عن علي رضي الله تعالى عنه
قوله استدلوا عليه وفي بعض النسخ استدلوا عليه وتخصيص هذا الاستدلال بنفي التكثر انما هو لعدم جريان الشق الثاني على تقدير الوحدة لانه
ان استند الصنع الواحد الى الموجب لا يلزم ترجيح بلا مرجح وانت خبير بانه لو قيل بارتفاع الكثرة اعدم التناهي لا يلزم الترجيح المذكور في استناد
الصفات المتكثرة بهذا المعنى الى الموجب ايضا اذ جميع الاعداد صار بعضه على هذا التقدير من غير ترجيح بعضها على بعض بالصدور **قوله** قلت لا حاجة
في تعلق القدرة آه اقول اورد عليه المحقق الدواني انه يلزم ان يكون عدد التعلقات ضعف عدد المقدور الغير المتناهية لا ينتفي لان المقدور على
ما ذكره تعلقت بطرفي الوجود والعدم ودفعه المحقق الخلخالي بان تعلق القدرة بمعنى صحة الفعل والترك ليس الا ذات الممكن لا وجوده ولا عدمه
اذ لا معنى لكون العدم صحيح الفعل والترك وكذا حال الوجود والانسب ثبت الوجودات اقول مراد المورد ان عدد التعلقات يكون ضعف
المقدورات المذكورة ولو اعتبارا فان المتعلق القدرة على ما ذكره الشارح هو ذوات الممكنات باعتبار كل من طرفي الوجود والعدم بخلاف
المقدورات المذكورة فانها انما هي ذواتها باعتبار طرف الوجود فقط والا فكيف يخفى على احد عدم صحة كون العدم والوجود متعلق القدرة
بهذا المعنى لكن يبقى الكلام في ان هذا القدر في ذا يهرب منه والبعض اورد عليه المورد المذكور انه على ما ذكره الشارح يلزم ان لا يكون مؤثرة الحقيقة
الارادة لان القدرة وتعلقها بطرفي الممكن على السواء مع انه مناف لما تقرر من ان القدرة مؤثرة والارادة مخصصة ودفعه المحقق الخلخالي
ايضا بان الفاعل المؤثر في الافعال الاختيارية انما هو ذات القادر لا قدرته ولا ارادته كما ان الفاعل المؤثر في الافعال الغير الاختيارية ليس الا ذات الموجب

وكرم الله وجهه الى بعيد

لا صفة من صفاته وفيه ان المراد من تأثير القدرة تأثير الذات بسبب القدرة وكذا المراد من تخصيص الارادة تخصيص الذات بسبب الارادة فمراد المورد انه يلزم
على ما ذكره الشارح ان تلك المؤثرة الحقيقية ذات القادر بسبب الارادة وهو مناف لما تقرر وهذا لا يتقرر بما ذكره الخلخالي وهو ظاهر وايضا يلزم ان
لا يمكن تخصيص اللهم الا ان تلك العلم بالمصلحة وايضا يرد على الشارح ان القدرة بهذا المعنى هي الاختيار الذي يقول به المتكلمون والظاهر ان
مجموع العلم والارادة والقدرة بمعنى الصفة المؤثرة والكلام انما هو في الصفات الذاتية الواحدة بالذات **قوله** ثم من البين انه اشارة
الى توجيه المتن حاصله ان مراده هو الصفة الذاتية التي تلك ذات تعلق **قوله** فلان مذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد انه هذا انما
هو بناء على ما فهم عبد الله بن سعيد دفعا لما نوقض به المعتزلة من ان الكلام وهي وخبر مثلا وما يلزم كذلك حادثا اذ الامر بدون
المأمور سفه وكذا النهي بدون المنهي عنه والخبر بدون المخبر وكذا الخبر في الازل بطريق المضي كذب فحمل ما ذهب اليه الشيخ من كلام النفسي على انه صفة واحدة
شخصية ليست بامر ولا نهي ولا خبر مثلا بل انما يصير احد هذه الاقسام بحسب التعلقات فيما لا يزال واورد عليه بان هذه انواع الكلام فيلزم
وجود جنس بدون النوع وهذا باطل فيلزم كونه في الازل امرا ونهيا وخبرا مثلا فيلزم قدم الحوادث وعلى تقدير جواز قدم هذه الاقسام عن ما ذهب اليه
البعض وفضل العلامة الثاني في شرح على العقائد النسفية يلزم كون الكثرة لا صفة واحدة واجيب بان ذلك ممنوع بل انما هي انواع اعتبارية وعموم
جواز وجود الجنس بدون النوع ليس الا في الجنس والنوع الحقيقيين وانت خبير بان الاقل بالتعلقات الازلية ويصير بها احد هذه الاقسام بحسب هذه
التعلقات كان الايراد عليه بلزوم وجود جنس بدون النوع لكون المتعلق متقدما بالذات على التعلق وعلى ما يحصل به اي بالتعلق التعلق من الاقسام
المذكورة بحاله والجواب الجواب لكن لا يرد لزوم الكثرة لا اذ لا يستلزم تكثر المتعلق بالفتح والمضاف اليه تكثر المتعلق بالكسر والمضاف وهو
بناء على ما فهمه الامام الرازي دفعا للاعتراض المذكور ولزوم الكثرة فمذهبه ان كلامه تعالى نوع واحد من تلك الانواع وهو الخبر و
سائر الاقسام راجعة اليه واورد عليه بانه لا الحق وبين هذه الاقسام ضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد وجهة التخصيص
لا يبقى للزوم الترجيح بلا مرجح فتامل وايضا يرد عليه ان للجزاف كما ايضا فيلزم التكثر ولا محلص الا بالتزام التكثر بحسب التعلقات في الا
زل او فيما لا يزال فيلزم اولا هذا ما فهموه من ظاهر تقرير القوم لما ذهب اليه ابن سعيد والامام واقول المتجه عندي ان يقال مراد الامام
هو ان الكلام شخصي واحد خبري يتعدد بتعدد خصوص الخاص وسائر ما هو قسم للكلام عند الغير راجع اليه فالامام يثبته وحدة الشخص
بكونه متعددا بتعدد خصوص فيلحق فيه نوع ابهام والقول بارجاع سائر الاقسام الى الخبر وصف الكلام فيه بالوحدة النوعية وابن سعيد كذا يقول بالتعلقات
الازلية يثبته وحدته بالوحدة الجنسية كما ذكرناه من التعدد والتخصيص وجعلهم الاقسام المذكورة اقساما للكلام التعلقاتي ولا دلالة في ذكر القوم
ما ذكره الامام بعد الجواب عن طرف ابن سعيد بالتكثر بحسب التعلقات وصيرورة الكلام احد تلك الاقسام بحسبها على ان الامام لا يقول بالتعلقات اذ التعلقات
المذكورة في الجواب عن ابن سعيد هي تعلقات الشخص الواحد المثبت وحدته بالوحدة الجنسية بالخصوص المذكورة من الخبر والامر والنهي مثلا والتعلقات التي
يقول بها الامام هي تعلقات الشخص الواحد المثبت وحدته بالوحدة النوعية بخصوص الخبر فقط وايضا الامام قائل بانه شخص خبري وسائر الاقسام
الخبر خصوصه وابن سعيد يقول انه شخص واحد لكنه ليس خبرا ولا امرا ولا نهيا بل هذه الاقسام ليست الا خصوصه على انه يجوز ان يقال الامام ايضا
يقول بانه شخص واحد وليس خبرا لكن خصوصه ليست الا اقسام الخبر ثم لا يذهب عليك انه يفهم مما ذكرناه ان الجنس الحقيقي بخصوصه لكنه لا ينحصر الى
جزئي وشخصي وهو كذلك لان الجنس هي الماهية المقيدة بقيد خارجي فهو من حيث تقيده بقيد الذات حصة من مطلق هويته مغايرة لحصة اخرى منها مقيدة بقيد الذات

مثلا بخلاف الشخص فان امرا واحدا لا يكون شخصا حقيقيا وماهية في نوعين لطفه اما هي الاعم من الكلية والجزئية او هي الكلية بمعنى ما يمكن
للعقل فرض صدقه على كثيرين وانهم لم يجوزوه العقل لتشمل الهوية اذ يمكن فرض صدقها عليهم وان لم يجوزه لما تقرر ان كان زيد كليا فلا تنتقض بتصوره ما يمنع
وقوع الشركة لكن المعتبر عند المنطقيين في كون الشيء كليا هو ان يمكن العقل تجويز العدم والصدق على كثيرين او هي الكلية لكن بمعنى ما يصدق على متعدد
بالافراد الكائن او حصصها والهوية ايضا يصدق على الحصص المتعددة كما عرفته لكن المعتبر في كلية الشيء عند المنطقيين هو امكان صدقه على الا
فراد المتعددة ايضا ثم الكلام على هذا التقدير ولا يرد على الامام على تقدير القول بالتعلقات الازلية انه يلزم التكثر في الصفة الواحدة الذاتية لما
عرفته ولا الحاجة الى الجواب بان الماهية النوعية واحدة والتكثر انما هو بواسطة التشخصات وهي خارجة عن هذه الماهية عند المحققين وايضا
لا يرد عليه على تقدير القول بالتعلقات الازلية انه على هذا التقدير انه باطل اذ كما ان الجنس والنوع لا يوجدان بدون الانواع والافراد كذ
لك الجزئي الحقيقي لا يوجد بدون حصصه وذلك لان الحصص انما هو بعد كونه موجودا بانضمام التشخص ويؤيد ما ذكرناه ذكر ما تقرر
بينهم من انه يستحيل الى ذاتها هو تشخص المحل فكيف يصح القول بكون الكلام جنسا واحدا حقيقة او نوعا واحدا كذلك بل القول بكونه
صفة ذاتية له سبحانه وتعالى قائمة بذاته تعالى حقيقة على ان الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج حقيقة بمعنى ان يكون الخارج
ظرفا لوجوده عند المحققين فتامل في المقام فان البعض من الملك المتعام **قوله** لا ينطبق على الكلام اللفظي لانه احد الاقسام
المذكورة مثلا ضرورة **قوله** بضرب من التكلف وهو ان لا يجعل المعنى المقابل للفظ عبارة عن مدلول الكلام اللفظي حيث
هو مدلوله والا فهو ايضا يكون احد الاقسام المذكورة ضرورة مع ان هذا التكلف اذا قلنا انه عبارة عن المدلول المذكور على انك قد عرفت
ما كان واردا على ابن سعيد وما اصلحوا به كلامه ولم يلتفت الشارح الى ما ذهب اليه الامام اما لان المشهور المعتمد هو ما ذهب اليه ابن
سعيد او لان ما ذهب اليه الامام انما ينطبق على المعنى المطابق المقابل للفظ ايضا ويعرف بالمقايسة على ما ذكره لكن في الثاني
تامل فتامل **قوله** وانما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال اعلم ان الاسماء التي يطلق على الشيء اما ان يكون
مأخوذا من حيث الذات اي من الذات من حيث هي وهذا القسم فرع تعقلها فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته سبحانه وتعالى جوز ان
يكون له تعالى اسم بازاء حقيقته المخصوصة فجوز ان يكون بعض الالفاظ كذلك ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما مأخوذا
من ذاته وانت خبير بان الظاهر هو ان هذا التقسيم انما هو اذا لم يكن الواضع للالفاظ هو سبحانه وتعالى والا
فامتناع التعقل ان كان فانما هو بالنسبة الينا والاعلام الشخصية لنا من قبيل هذا الاسم واما ان يكون مأخوذا من جزئها
كلفظة الجسم الذي يطلق على الانسان من حيث جزئها جوهرية وهذا ممتنع في حقه سبحانه وتعالى لامتناع الجزء له تعالى واما ان يكون مأخوذا
من حيث وصفها الخارجي حقيقيا كان كالالفاظ الموضوعة بازاء الصفات الحقيقية له سبحانه وتعالى او اضافيا كلفظة الكريم
اذا كان بمعنى علي الرتبة وكلفظة الاب والابن وكلفظة الماجد بمعنى العالي او سلبيا كلفظة القدوس المفسرة بالمبرأ عن المعايب
او الذي لا تدركه الاوهام والابصار واما ان يكون مأخوذا من الفعل اي من الفعل الصادر عن المسمى كلفظة السلام اذا كانت
بمعنى المعطي للسلامة في المبدأ والمعاد واما اذا كانت بمعنى ذي السلامة عن النقايص مطلقا فمرجعها صفة سلبية وهذه
الاقسام المذكورة هي اقسام الاسم البسيطة واما اقسامه المركبة الممكنة بحسب العقل فستة اقسام اذ لم يلاحظ القسم الاول

سرنا في الاقسام كما هو الظاهر عند العقل والاقرب ان الاقسام على العدد المذكور يكثر مثال ما يؤخذ من الصفة الحقيقية والاضافية

كالعظيم اذا كان بمعنى ما يرى كل حقير بالنسبة الى ذاته على ما ذهب اليه الغزالي والرؤوف اى المريد للتخفيف على العباد

ومثال ما يؤخذ من الصفة الحقيقية والسلبية كالحي واذا كان بمعنى من انتفت عنه صفات النقص وحصلت له جميع صفا

ت الكمال ومثال ما يؤخذ من الصفة الاضافية والسلبية كالجبار ايضا اذا كان بمعنى المنيع الذي لا تناله يد الافكار ولا

يحيط به ادراك الابصار وكالغفار اى المريد ازالة العقوبة عن مستحقها ومثال ما يؤخذ من الصفة الحقيقية والاضافية

والسلبية هو ما يؤخذ من الصفة الحقيقية والسلبية فان كل ما يكون مأخوذا من الصفة الحقيقية والسلبية يصلح ان يجعل

مثالا للمأخوذ من الثلثة الصفات السلبية من قبيل الاضافية ومثال ما يؤخذ من الصفة الفعلية والسلبية كالقهار

بمعنى غالب لا يغلب ومثاله ايضا الولي الاصطلاحي فانه هو العارف بالله تعالى وصفاته العز المنهمك

في اللذات والشهوات ... على المعهيات بل يمكن ان يجعل الولي بهذا المعنى من قبيل ما يؤخذ من الصفات الفعلية والحقيقية

والسلبية وامثلة باقي الاقسام غير خافية على من تتبع وضع الالفاظ بازاء معانيها اللغوية والعرفية هذا **قوله**

الاماتة الاولى وهي التي عند انقضاء الاجل في الدنيا **قوله** ثم الاحياء في القبر وهي التي للسؤال **قوله** ثم الاماتة فيه بعد

سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر اقول وبالله التوفيق يرد على هذا التفسير اشكالات الاول انه يلزم عليه ان تلك الاحياء

ثلث مرات لا اثنين ... اثنتين مع انه مخالف لما دل عليه الاية الكريمة وثانيهما انه يلزم تعذيب الجاحد او تنعيمه اما

الاول فظاهر لكون الاحياء في الدنيا واما الثاني فلانه جعل في هذا التفسير الاماتة الثانية عبارة عن الاماتة بعد

السؤال والاحياء الثانية الاحياء للحشر فيلزم ان تكون الميت معذبا او منعما بعد سؤالهما جمادا ويمكن دفع الاول بان

تجعل احياء الدنيا غير معتدة لا بقرينة ان المقصود اعترافهم بعد المعاينة بما غفلوا عنه ولم يكترثوا بثوابه وبهذا المقصود

المقصود لا يترتب على احياء الدنيا وهو ظاهر والثاني بان يقال المراد بالاماتة بعد السؤال اماتة يسيرة يتحقق القول

بوجوب لا تبقى حال تعذيب او منعم وبالاحياء للحشر الاحياء بعد تلك الاماتة بحيث يعذب او يسر في مستمرة

الى الحشر ونخليها بالحشر بالحشر اما لانه اعلى كمالا من تعذيب القبر او تنعيمه او لانها تقصر الكلام عنه لكن على هذا

يلزم القول بدخول هذه النفوس بحياة في القبور مستثنى في قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من

في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وايضا يحمل استمرار الاحياء للسؤال الى ان تبقى لحظة

الى الحشر ثم الاماتة فيها التي هي الاماتة بعد السؤال على هذا التفسير ولا يلزم فيها تعذيب ولا تنعيم ثم الاحياء للحشر

هذا ما ادى اليه فكر الغاز فعليك بالتأمل الصادق فان الله يهدي من يشاء ويضل من يشاء ثم اعلم

ان البيضاوي وصاحب الكشاف ذهبا الى ان المراد بالاماتة الاولى في اطوار النطفة وبالاحياء الاولى الدنيوي

وبالاماتة الثانية عند انقضاء الاجل وبالاحياء الثانية التي للبعث ويرد على هذا التفسير ان اطلاق الاماتة

على ما في اطوار النطفة غير سديد اذ الاماتة تقتضي سابقية حيوة وايضا احياء الدنيا مما لا يترتب عليه المقصود

على ما سمعته فيما سبق وايضا يلزم ان تلك احياء البعث هي احياء السؤال وتلك النفوس الحية في القبور داخلة

في المستثنى الذي ذكرناه فيما سبق في الاية الكريمة والافلم اما سؤال الجاحد وتعذيبه او تنعيمه او زيادة اماتة

اخرى واخرى من الاحياء تمت بعون الله وحسن توفيقه النقل الى البياض ضحيحة يوم الثلثاء وكان

اليوم الرابع بعد عشرين خلت من شهر الله تعالى المبارك رمضان في السنة الخامسة بعد سبعين

والف مضت من سنين هجرة من انزل عليه القرآن صلوات الله تعالى عليه وعلى آله واصحابه

وتسليماته ما دارت الافلاك ودام على المرافقة الفرقدان ونرجو من الله تعالى

الملك المنان ان يحيي قلوبنا يوم تموت فيه القلوب وتهلك فيه الابدان ويرزقنا شفاعة نبينا

محمد صلى الله عليه وسلم ويمن علينا بالغفران يا حنان يا ديان تحريرا بعد العصر في اليوم الرابع بعد عشرين من رمضان

اللهم يسر لي ووفق في التعلم والتعليم
بحرمة ... محمد

ای قامت ... رانده از جان غلام سرو
... [illegible]

چون ... سرو ...
[illegible]

تا یکبار آب نباشد مقیم ماه
تا در میان چرخ نسازد مقام سرو
چون لاله زار عنبر نار خلیل شد
برخاست از میانه آن دود فام سرو
باد سحر چو دید فسونی روان بر آب
گز سحر او بماند گرفتار دام سرو
بازای ای نگار که بر روی قد نو
بی رونق است باشی پیچ نظام سرو
چون سرو خواندمت ز دلم عقل باز جست
گز نهیج نیست این همه با احتشام سرو
گفتم که یافتست مگر در میان باغ
اقبال پایبوسی حضرت انام سرو
خسرو باز بر دو فرق که هست
زیر لوای خدمت او در قیام سرو
بکشاده دست ها بدعا سوی آسمان
خواهد دوام دولت او بر دوام سرو

جویبارهای نعمت او روز شمار
گو بردهای دولت او صبح [illegible] سرو
خواهد همیشه رای ترا مستنیر ماه
خواهد مدام ظل ترا مستدام سرو
خلعت نوروز بین بار بالای سرو
ابر ز دیده گهر ریخته در پای سرو
شور فکنده بمرغ خنده [illegible] گل
جبر ربوده ز باد قامت رعنای سرو
سرو قدان جا بجا بر لب جو آمدند
کرده ز تکلیف [illegible] بهم بسوی پای سرو
ابر نثار کنان زر [illegible] آمده
تا که بسنجد فلک بر بالای سرو
[illegible] رانا که در آمد [illegible]
[illegible] بازیچه [illegible] سرو

کار [illegible] است کنون قد بلکای سرو
[illegible] رفتار تو
در غنچه لعل نیست گفتار تو
[illegible] بر زمین [illegible] رفتار تو
دلهای [illegible] گرفتار تو [illegible]
تحریراً و الیوم الخمیس هو یوم العید الضحی
اللهم ارزقنی ان ابلغک فی الحج
وصل لله [illegible] عالم [illegible]
سید المرسلین
۱۱۱۲

واقل مدة امكان الاستبراء اذا جرى الكلب في الطهر
يوم وليلة ورمضان ١٢ [illegible] ١٤ [illegible]
[illegible]
[illegible] ابن شيخ الاسلام [illegible]
[illegible] الثالث عشر من [illegible]
١١٢٧
وما والف